

Presveto Trojstvo prema poimanju grčkih Otaca.

O. Roko dr. Rogošić O. F. M.

SUMMARIUM.

Hodie dogmatum historici conveniunt patres graecos modo diverso ac scholasticos Trinitatem concepisse, quae conceptus diversitas speciatim in tribus consistit. 1. Secundum revelationem christianam in Deo sunt 3 personae et una natura. Intellectus noster utpote finitus utrumque conceptum uno aequali ictu sibi repraesentare non valet, sed aliud in recto, aliud in obliquo. Patres graeci (et Ecclesia antiqua) personas in Trinitate concipiunt in recto, naturam in obliquo; Scholastici vero post Augustinum econtra. 2. Quia Patres Graeci personas concipiunt in recto, processionum divinarum conceptus erit: dare et accipere (persona enim habet), apud scholasticos vero: producere et produci (natura enim agit). Ideoque processiones secundum Patres graecos fiunt hoc modo: Pater est fons principalis, totum suum esse habet a se, et quia est Pater, dat Filio. Filius totum esse habet a Patre et ulterius dat Spiritui; consequenter Pater per Filium dat Spiritui. In Trinitate ergo motus vitalis fit in linea recta: a Patre per Filium ad Spiritum. Filius est causa medians in Spiritus Sancti processione, Spiritus autem S. est vitae divinae perfectio et fructus. — In eadem linea recta fiunt etiam missiones divinae et operationes ad extra. 3. Apud Patres Graecos verbum ἐκπορεύεσθαι specialem habet significationem: principaliter procedere, ideoque tantum usurpatur ad processionem Spiritus S. a Patre significandam. Similiter αἴτιος et particula ἐκ Patri conveniunt. 4. Ex diverso modo Trinitatem concipiendi inter Occidentem et Orientem controversiae oriuntur. Primo controvertitur de verbo ἐκπορεύεσθαι. S. Maximus Confessor fit pacificator. Deinde controvertitur de modo processionis Spiritus S. a Filio a. 767. Denique Carolus Magnus formulam Graecam accusat Arianismi, Photius vero formulam Latinam et Arianismi et Sabellianismi. Scholastici »Filioque« et δι' Υἱοῦ idem significare contendunt, ideo theologi Graeci dividuntur in Latinophrones et Photianos rigidos. Photiani rigidi ab impugnationibus Latinorum sese defendentes δι' Υἱοῦ variis modis explicant.

Dandanas se historici dogmata više manje slažu, da su Grci i zapadnjaci na različan način poimali presveto Trojstvo: vjera je bila ista, ali je racionalno shvatanje dogmata bilo različito. Do IV. je vijeka

bilo jedinstvo i u poimanju dogmata, jer je Istok bio učiteljem Zapadu. Poslije IV. vijeka zapadna teologija slijedi svojim putem, a istočna svojim.

Već je M. J. Scheeben ocrtao generalnim crtama poimanje sv. Trojice kod jednih i drugih teologa.[1] Posebnih je pak zasluga u tomu pitanju stekao Th. de Règnom S. J.[2] I ako sve De Règnonove tvrdnje svi teolozi ne primaju,[3] ipak se danas ne može raspravljati o presv. Trojstvu, ako se ne uzmu u obzir rasprave tog teologa, koji je inače bio strukovnjak po uzgoju u fizičnim znanostima Pa zbilja se u modernim raspravama o presv. Trojstvu uzimlje u obzir teološki rad De Règnonov.[4]

Glavna razlika između zapadnoga i istočnoga poimanja presv. Trojstva stoji u tomu, kako s filozofske strane gledamo u Bogu narav i osobu, i prema tomu u poimanju božanskih procesija te u terminologiji.

1. Narav i osoba.

Presveto je Trojstvo najdublje otajstvo kršćanske vjere. Geniji kršćanstva su sve svoje sile ulagali, da bar donekle shvate to nedokučljivo otajstvo. Prema kršćanskoj objavi u Bogu ima nešto jedno, i nešto troje, tri „ja": Otac i Sin i Duh sveti. Tekom vremena kršćani nazvaše prvo narav, natura *φύσις*, substantia *οὐσία*, essentia, a drugo osobe personae *ὑποστάσεις*.

Za nas su ove riječi obične, proste. Ali dok su se kod kršćana ustalile i dok ih je Crkva primila, prošlo je vremena i ljutih borba.

U Bogu je dakle prema kršćanskoj revelaciji s jedne strane apsolutno jedinstvo naravi, a s druge strane trojstvo osoba. Naš ograničeni razum ne može da jednim zorom obuhvati koju pojmljivu stvar, već valja kao da kasa s jednog pojma na drugi, dok dotičnu stvar s više pojmova obuhvati. Uzmimo jedan primjer. Petar posjeduje

---

[1] M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Sv. I. Freib. i Breis. 1873. 819 ss.

[2] Ètudes de theologie positive sur la Sainte Trinitè, 4 sveska, Paris 1892—1898. Djelo se De Règnonovo uvelike uvažuje i sa strane Istočnjaka. O ovom djelu vidi mnijenje F. W. Puller-a u Cerkovnoj Petrogradskoj Akademiji pred profesorima i pred episkopima Eulogijem Helmskim i Inokentijem Jakutskim u Соколовъ, Христіанское Чтеніе, april 1913. 548. sr. D' Herbigny, De Patre et Filio et Spiritu S. st. 82 n 1.

[3] Sr. n. pr. Chr. Pesch, Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit. Theol. Zeitfragen 2. Freib. i. Breis 1901.

[4] Sr. Ed. Hugon. Le mystère de la très sainte Trinitè, Paris 1912: Jul. Souben, Nouvelle theologie dogmatique: Placide de Meester, Etudes sur la theologie ortodoxe, Maredsous, 1911.

kuću. Tu imamo pojam „Petar“ i „kuća“ i neki spoj među tim dvama pojmovima. Ako hoćemo da sintetiziramo ta dva pojma, možemo poći s dva kraja: ili s pojma „Petar“ ili s pojma „kuća“. U prvom slučaju velimo: Petar, koji ima kuću: u drugom slučaju: kuća, koja pripada Petru. U prvom slučaju mi je, „Petar“ glavni pojam, s „Petra“ polazim: — a to bi rekli skolastici: Petra gledam in recto, a „kuću“ in obliquo. U drugom slučaju mi je „kuća“ glavni pojam, kuća je u mom razumu nešto prvo, a „Petar“ je drugotni pojam: kuću gledam in recto, a Petra in obliquo. Jasno je, da je stvar u prvom i drugom slučaju jedna te ista, a da je samo način poimanja različan.

Slično biva u umovanju o presv. Trojstvu. Naš razum može početi s pojma jedinstva, da dođe do trojstva, ili sa trojstva, da dođe do jedinstva. Ako zor našeg razuma prvo pada na jedinstvo, ili na jednu božansku narav, to narav gledamo in recto, a osobe in obliquo. Ako pak zor našeg razuma direktno pada na božanske osobe, a indirektno na narav, to velimo, da osobe gledamo in recto, a narav in obliquo. U prvom slučaju velimo: narav Oca i Sina i Duha Svetoga; a u drugom: Otac i Sin i Duh Sveti imaju jednu narav. Jedan i drugi način poimanja je ispravan. Prvi način poimanja presv. Trojstva slijede poslije sv. Augustina Zapadnjaci; drugi put umovanja jest poimanje grčkih Otaca i primitivne Crkve.

Jer grčki oci promatraju božanske osobe in recto, a narav in obliquo, to oni jedinstvo naravi Božje pretpostavljaju, a osobe naglašuju. Sv. Grgur Čudotvorac († 270) u svojoj vjeroispovijesti (*Ἔκθησις τῆς πίστεως*) naglašava osobe ovako: „Jedan je Bog Otac Riječi ... Jedan Gospodin ... Jedan Duh sveti“.[5] Mi pobožno ispovijedamo — veli sv. Ćiril Jeruzolimski — jednog Oca, koji nam svoga Sina kao Otkupitelja posla. Mi ispovijedamo jednog Sina, koji nam obeća, da će od Oca poslati Utješitelja. Mi ispovijedamo Duha Svetoga, koji je govorio preko proroka, i koji na Duhove nad apoštole sađe“.[6] Osobito pak naglašuju razliku božanskih osoba tri Kapadočanina, koji se smatraju predstavnicima posebnog mentaliteta grčke Crkve. „Ne boj se, veli sv. Basilije, priznaj osobe. Broj posebice Oca, a posebice Sina ... jer je najveće bezbožje, ako ne primimo nauku Gospodinovu, koji nam jasno jednu osobu od druge razlikuje“.[7]

[5] *Εἷς Θεὸς Πατὴρ Λόγου ... εἷς Κύριος ... ἓν Πνεῦμα ἅγιον* P. G. 10, 984.

[6] Katehesis, 16. 4. PG. 33. 924. A.

[7] „Neque tu reformides personas confiteri: sed Patrem dic et Filium ... Nam ingens improbitas est non suscipere documenta Domini, qui nobis perspicue aliam personam ab alia distinguit“. Homil. contra Sabellianos 3. PG. 31. 604 D — 605 A.

*

„Imamo ispovijedati, da Otac ima vlastitu ličnost, Sin vlastitu, a Duh svoju vlastitu.“[8]

Gledanje božanskih osoba in recto, a naravi in obliquo potječe iz same objave kršćanske i prvih hereza u Crkvi. Kršćanstvo je naime niklo u krilu Judejstva, a Judeji imahu s kršćanima zajedničko to, da štuju jednog Boga. Specifikum je kršćanske objave, da je taj jedan Bog u tri osobe. Naravno je dakle bilo, da su prvi kršćani više naglašivali tri osobe, njih prvotno u pameti držali, a da su jedinstvo naravi suponirali. — Tomu su naglašivanju božanskih osoba pridonijele prve hereze, koje su direktno nijekale realnost Trojstva. Te hereze dolaze pod raznim imenima: modalizam, sabelijanizam, monarhijanizam, patripasijanizam i t. d. Ove su naime hereze učinile, da su kršćanski apologeti još više stali naglašivati trojstvo božanskih osoba.

U IV^om^ vijeku dođe arijanizam. Ovaj poče napadati dogmu o presv. Trojstvu s protivne strane, nego je to učinio modalizam. Zato je bilo nužno, da se više naglašuje jedna narav u presv. Trojstvu nego li tri osobe. I zbilja sv. Augustin to čini. On mijenja dosadašnje gledanje presv. Trojstva: gleda jednu narav in recto, a tri osobe in obliquo. Augustin stvara poimanje zapadnih teologa.[9] Ali na Istoku ostade staro poimanje: grčki se teolozi boje sabelijanizma, naglašuju osobe božanske, a jednu narav dokazuju proti Ariju na razni način.[10]

2. Božanske procesije.

Duševni zor grčkih otaca pada direktno na osobe, a indirektno na narav. Osoba je pak pojam juridički. Juridički je pojam[11] na presv. Trojstvo aplicirao prvi jurista Tertulijan.[12] Osoba i m a, p o s j e d u j e narav; narav je z a j e d n i č k o d o b r o, z a j e d n i č k o i m a n j e triju božanskih osoba. Prema tomu će i pojam nutarnjih božanskih procesija biti juridički: d a v a n j e i p r i m a n j e. Otac rađa Sina — Otac d a j e svoju narav Sinu: Otac preko Sina diše Duha — Otac preko Sina d a j e svoje biće Duhu.[13]

Zapadnjaci gledaju direktno narav, a indirektno božanske osobe. Narav pak radi, producira. Zato su kod zapadnjaka božanske procesije

[8] *Ὁμολογεῖν δὲ ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποσάσει τὸν Πατέρα, ἐν ἰδίᾳ δὲ τὸν υἱὸν, καὶ ἐν ἰδίᾳ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* Epist. 125. 1. PG. 32. 548 B.

[9] Śr. De Trinit. II. 13 PL. 42. 853 ss. De Règnon, nav. m. I. 309 ss.

[10] Sr. De Règnon. I. 376 ss.

[11] Gaius, Digesta. I. tit. 5. 1.

[12] Adv. Praxeam. 2. 11. 12.

[13] De Regnon. I. 337. ss; III. 164; IV. 282.

— produkcije. Otac rađa Sina — Otac producira Sina: Otac i Sin dišu Duha Svetoga — Otac i Sin produciraju Duha Svetoga. Te produkcije bivaju prema teoriji sv. Augustina, koju su kasnije skolastici jasno, sistematski razvili, per modum intellectus, i per modum voluntatis.

Kako dakle prema grčkom poimanju sve tri božanske osobe imaju jednu te istu narav? — Pošto grčki oci gledaju osobe in recto, a narav in obliquo, te pošto je Otac, ako stvar naprosto, naravno gledamo i ljudske pojmove na Trojstvo apliciramo, prva i glavna osoba, to duševni zor grčkih otaca direktno padaše na osobu Oca: Otac je *τὸ πρῶτον* u presv. Trojstvu. Otac božanske svoje naravi ne prima od nikoga, on je ima sam od sebe. Zato je Otac *κατ' ἐξοχήν θεός*. Sv. Atanasije veli: „Unus Deus in Ecclesia praedicatur — Pater Verbi".[14] Origen zove Oca *αὐτόθεος*[15]. Otac je grčkim Ocima super omnia Deus — *ὁ ἐπὶ πάντων θεός;*[16] on je radix et fons — *ῥίζα καὶ πηγή* božanskog aktiviteta ad intra,[17] i ad extra.[18] Otac je — veli sv. Basilije — causa primordialis — *αἰτία προκαταρκτική*.[19]

Otac je bez principa, ali je on princip ostalih dviju božanskih osoba. Od Oca počinje svaki impuls božanskog života. Otac je jedini izvornik u presv. Trojstvu: *μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ*.[20] Ako se nazove Sina izvorom, *πηγή*, tad je Otac – oculus, *ὀφθαλμός: ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα*, veli sv. Grgur Nazianzen.[21] Oko *(ὀφθαλμός)* je prvi početak izvora. Otac dakle svakako treba da ima primordijalitet među božanskim osobama.

Otac, jer je Otac, ima Sina, komu čitavo svoje biće daje, ali tako, da sam bez čitavoga svoga bića ne ostane. Božansko naime biće, apsolutno je nedjeljivo.[22] Isto biće daje Otac preko Sina Duhu Sve-

[14] *Ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ εἷς θεὸς κηρύσσεται ὁ τοῦ Λόγου Πατήρ.* Epist. ad Epict. 9. PG. 26. 1065 B.

[15] In Joan. II. 2. PG. 14. 109 A.

[16] Basil. Epist. 38. 4 PG. 32. 329 D; Ivan Damaš. Fides Orth. I. 8. PG. 94. 817 B. C.

[17] Basil. Hom. c. Sabel. 4. PG. 31. 609 B; sr. Kranich, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filioque", Braunsberg 1882. 38.

[18] Basil. De Spir. S. 37 PG. 32. 133 D.

[19] De Spir. S. 38. 136 B; 21. 105 C. Sr. Iv. Dam. Fid. Orth. I. 12 PG. 94. 849; Ps. Dionys. De div. nomin. 2. 7. PG. 3. 645 B.

[20] Iv. Damaš. Fid. Orth. I. 12. PG. 94. 849 B.

[21] Orat. 31. 31. sr. De Règnon, III. 369 s.

[22] Basil. Hom. c. Sabel. PG. 31. 605 B; De Spiritu S. 21. PG. 32. 105 B. Maxim Confes. Controv. Theol. 2. 1. PG. 90, 1124 D. s.

tomu: *Ταῦτα πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ πνεύματι.*[23] U razvoju — da tako reknem — nutarnjega božanskoga života Sin je causa medians.[24] Trojstvo je, veli sv. Basilije, kao neki lanac: srednji kolut – Sin spaja dva krajnja koluta — Oca i Duha Svetoga.[25] Zato je Duh privezan Sinu, kao što je Sin privezan Ocu[26] tako, da je Duh Sveti preko Sina spojen s Ocem.[27] Otac jest izvor, ali Sin je rijeka — *ποταμὸς*, dok je Duh Sveti kao neki reservoar iz koga pijemo vodu, *πίνειν λεγόμεθα τὸ πνεῦμα* rekao bi sv. Atanazije.[28] Otac je *φῶς*, Sin je *ἀπαύγασμα*, a Duh Sveti je onaj, u komu bivamo prosvijetljeni — *ἐν ᾧ φωτιζόμεθα*, kako bi rekao sv. Atanazije, ili Duh je prosvijetljenje, *φωτισμός*, kako bi rekao sv. Bazilije.[29] Sve slike, kojima su grčki Oci nastojali zorno predočiti presv. Trojstvo Sina prikazuju u sredini između Oca i Duha Svetoga.[30] Kod zapadnjaka, nakon što je Augustin stvorio psihološku teoriju (mens, intellectus, amor), Duh će Sveti biti u sredini između Oca i Sina kao njihova međusobna ljubav.

Prema grčkim se dakle ocima nutarnji božanski život kreće od Oca preko Sina do Duha Svetoga. „Nativa bonitas et naturalis sanctimonia et regalis dignitas ex Patre per Unigenitum ad Spiritum permanat".[31] Otac naime sve svoje biće daje Sinu, a Sin isto biće, koje je primio od Oca, daje Duhu Svetomu.[32] Samo davanje i pri-

---

[23] Atanas. Ad Serap. III. 1. PG. 26. 625 B.

[24] Sr. Vekkos, Orat. de unit. eccl. 64. 69. 141. 149 A; Nikefor Blemida. De proces. Sp. S. Orat. 2. gl. 4. PG. 142. 569 AB.

[25] Ep. 38. 5. PG. 32. 332 Bs.

[26] [*Τὸ πνεῦμα*] *ἡνωμένον τῷ Υἱῷ, ὡς ὁ Υἱὸς ἥνωται τῷ Πατρί.* Athan. Serap. I. 31. PG. 26. 601 A.

[27] *Πνεῦμα . . . δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον*, Basil, De Sp. S. 45. PG. 32. 152 A. *Καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρί, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει.* Athan. Or. III. c. Ar. 24. PG. 26. 373 B.

[28] Ad. Serap. I. 19–20. PG. 26. 573 B — 577 A.

[29] De Sp. S. 47. PG. 32. 153 B.

[30] Sr. O. Bardenhewer, Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alex. (180–607) über Trinität und Inkarnation. Tüb. theol. Quartalschr. 1896. 364 ss; Ivan Damas. De haeres., epilogus; sr. Bilz, Die Trinitätslehre des Johannes von Damascus, Paderborn 1909. 47 ss; Ciril Aleks. Thesaur. 34. PG. 75. 588 A., Sr. Petavius, De Trinit. VII. 3–7.

[31] *ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει.* Basil. De Sp. S. 47 PG. 32. 153 B.

[32] *πατὴρ μὲν δίδωσιν Υἱῷ καὶ Υἱὸς μεταδίδοσιν ἁγίῳ πνεύματι* Ciril Jerusal, Katekez. 16. 24. PG. 33 952 B.

manje konstituira božanske osobe. Sin naime nije drugo, nego ono, što mu daje Otac, a Duh Sveti nije drugo, nego ono, što mu daje Sin. „Siquidem et Filius eadem a Patre accipere dicitur quibus ipse subsistit. Neque enim quid aliud est Filius, exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio.“[33] Tako je prema grčkom poimanju u početku samo jedinica — Otac; zatim se substancija Očeva miče i biva dvojstvo; poslije toga isto biće naprijed teče i biva Trojstvo. Unitas primo in binarium mota, in Trinitate constitit.[34].

Duh je Sveti dakle kruna râsta u božanskom životu; u Duhu sv. se život Božji razvija do savršenstva: in Spiritu Sancto Trinitas perfecta esse ostenditur.[35] Duh Sveti usavršuje, zaokružuje presv. Trojstvo, per se complet glorificandam ac beatam Trinitatem.[36] Zato veli sv. Ivan Damašen: *ῥιζαν νὸησον τὸν πατέρα, κλάδον τὸν Υἱὸν, καρπὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*[37]

Duh je Sveti dakle plod, koji proizvire iz korijena — Oca preko debla — Sina.

Procesije dakle božanske prema grčkom poimanju bivaju in linea recta od Oca preko Sina do Duha Svetoga: Otac rađa Sina, Sin diše Duha, Duh je dihanje neposredno Sinovljevo, a jer Sin sve ima iz Oca, to je Duh posredno dihanje Očevo. Spiritus „ex Patre [mediate] procedere dicitur quia ex Filio, qui ex Patre esse conceditur, effulget“.[38]

Prema ovom poimanju stvorila se grčka formula ex Patre per Filium procedit — ***ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται.***[39]

*
* *

[33] Didim Slijepi, De Spir. S. 37. PG. 39. 1065 Ds.

[34] *Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δύαδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστη.* Grgur Naz. Or. 29. 2. PG. 36. 76 B; sr. Ivan Damas. De hymno Tris. 28. PG. 95. 60 A.

[35] *δείκνυται τέλειαν εἶναι ἐν τούτῳ τὴν Τριάδα*, Athanas. Ad Serap. I. 25. PG. 26. 589 B.

[36] *Ἐν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα . . . δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ πατρὶ συναπτόμενον καὶ δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν την πολυύμνητον καὶ μακαρίαν Τριάδα* Bas. De Sp. S. 45. PG. 32. 152 A. sr. Greg. Naz. Car. theol. PG. 37. 632; Or. 31. 4. PG. 35. 849.

[37] De haeresibus. Epilogus. Sličnu predodžbu ima i Tertulijan: Tertius est enim Spiritus a Deo et Filio sicut tertius a radice, fructus a fructice. E tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio. Adv. Praxeam 8. PL. 2. 163 D — 164 A. Zato i Tertulijan veli: Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium ib. 4. PL. 2. 159 B.

[38] *ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὲ παρὰ τοῦ λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει.* Atan. Ad. Serap. I. 20. PG. 26. 580 A.

[39] Ivan Dam. De fid. orth. I. 12. PG. 94. 849; Tarazije, pat. Carigrad. Epistola inthronistica, Mansi, XII. 1122 D.

Vječne procesije završuju u temporalnim misijama: misije i procesije su među sobom spojene. Zato grčki Oci iz temporalne misije Duha Sv. preko Sina dokazuju njegovo božanstvo, kao što iz vječnog rođenja Sinova dokazuju Sinovo božanstvo.[40] Misije pak bivaju in eađem linea recta: Otac šalje Sina, a Sin šalje Duha Svetoga.[41]

In eadem linea recta kreće se djelovanje presv. Trojstva prema vani: Otac preko Sina u Duhu svetomu sve radi.[42] Otac je primarni uzrok — *προκαταρκτικὴ αἰτία*, Sin je stvarateljni uzrok — *δημιουργικὴ*, a Duh Sveti usavršiteljni *τελειωτική*. Jer je Duh usavršiteljni uzrok, zato „sanctificatio non est absque Spiritu".[43] Osoba je naime Duha svetoga intimno sjedinjena sa posvećenom dušom: ova je preko Duha sjedinjena i sa Sinom, a preko Sina i s Ocem. Osoba Duha Svetog nama je prema izražajima grčkih otaca nekako bliže, nego li su osobe Sina i Oca.[44]

Odnošaj dakle stvorova prema presv. Trojici stoji u obratnom pravcu nego što su božanske nutarnje procesije: od Duha preko Sina do Oca. U istom pravcu biva naše spoznanje presv. Trojice. „Naša spoznaja Boga — veli sv. Basilije ide od jednog Duha preko jednog Sina do jednog Oca".[45] Za to je temelj, što Grci naproti nego li zapadnjaci smatraju Duha sv. slikom Sina, a Sina slikom Oca.[46] Otac naime uslika sebe u svomu Sinu, a Sin uslika sebe u svom Duhu.[47] Sin je, rekao bi De Règnon, portret Očev, a Duh sveti fotografija Sina.

Gledajući na to, da se prema grčkom poimanju personae procedentes kao takove očituju u svijetu, to patrolozi govore o kozmološkoj

[40] Sr. Atan. Ad Serap. I. 2. PG. 26. 533 B; IV. 1. 637 C, 3. 641 B; sr. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen, Paderborn, 1912. 121; Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche, Bonn 1876. 83. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Joh. von Dam. 172.

[41] Atan. Ad Ser. I. 20. PG. 26. 580 B.

[42] *Αὐτὸς ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι ἐνεργεῖται καὶ δίδωσιν τὰ πάντα.* Ath. Ad Ser. III. 633 B.

[43] Basil. De Sp. S. 38 PG. 32. 136 B. *ἁγιασμὸς δὲ οὐκ ἄνευ πνεύματος*, 136 D.

[44] Basil. De Sp. S. 37. PG. 32. 133 CD. Atan. Ad Ser. I. 25. De Règnon, IV. 535—572.

[45] *Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶ ἀπὸ ἑνὸς πνεύματος διὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα.* De Sp. S. 47. 153 B.

[46] Sr. K. Holl. Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu grossen Kappadoziern, 1904. Leipzig, 149; Bilz n. m. 180.

[47] Sr. Atanas Ad Ser. IV. 3. 640 D—641 A; Ps. Basil. c Eun. V. PG. 29. 732 B.

Trojici kod Grka: presv. Trojstvo prema Latinima je imanentno, prema Grcima očituje se vani.[48]

3. Terminologija.

Kod grčkih Otaca potpuna formula „ex Patre per Filium Spiritus procedit“ dolazi rijetko s više razloga. Prije svega valja zapaziti, da su Pneumatomahi pripisivali princip Duha sv. samomu Sinu.[49] Zato nije bilo uputno s apologetske strane, da se naglašiva „per Filium“, kad su Pneumatomahi tu formulu zloupotrebljavali i pretjeravali. Ali, što je vrlo važno, grčki apologeti IV. v. formulu „per Filium“ nijesu nigdje zanijekali, a kao dobri polemičari morali su to učiniti, kad bi formula „per Filium procedit Spiritus“ bila neispravna, jer bi tobože Duh Sveti od samoga Oca ishodio.

Osim toga formulu „per Filium“ nije trebalo dodavati. Dovoljno je bilo *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Διὰ τοῦ Υἱοῦ* nužno slijedi iz čitavog poimanja grčkih Otaca te iz svih slika, koje su lebdile pred njihovim očima, kad su o presv. Trojstvu umovali. Ako reknemo na pr. plod je iz korijena, — *καρπὸς ἐκ τῆς ῥίζης ἐκπορεύεται*“, nije potrebno dodavati „preko debla — *διὰ τοῦ κλάδου*“: to se razumije samo po sebi; ili kad se rekne „Digitus Dei“, nije nužno dodavati „per brachium“, jer samo se po sebi razumije, da prst ovisi o ruci.[50]

K tomu treba dodati, da glagol *ἐκπορεύεσθαι* kod sv. Otaca ima specijalno značenje. To je tehnička riječ, da se označi posredna procesija iz Oca. Taj se naime glagol sastoji iz riječce *ἐκ* i *πορεύομαι*. Partikula *ἐκ* pripada Ocu, a *διά* Sinu.[51] Te dvije partikule, veli sv. Basilije. razlikuju božanske osobe,[52] tako da *διά* suponira principalni uzrok u presv. Trojstvu, to jest Oca.[53] Zato se ne može reći: *Πνεῦμα ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται.* Moglo bi se reći: *ἐκ τοῦ Υἱοῦ διαπο-*

[48] „Pour les Orientaux, la Trinité est avant tout cosmologique; c' est par elle que s' explique l' origine du monde. Le monde n' existerait pas qu' il n' y aurait pas necessairement de personnes divines. Pour les Occidentaux, la Trinitè n' a rien a voir avec le monde: c' est necessitè de la vie divine. Ici, la Trinitè immanente; là la Trinite économique“. L. Duchesne Autonomie ecclèsiastiques. — Eglises separées. Paris, 1896. 84. Sr. De Règnon. I. 346 ss.

[49] Basil. C. Eun. II. PG. 29. 652 A. Sv. Bazilije se ljuti i pita Pneumatomahe: „Quomodo igitur Spiritus causam Unigenito soli attribuit?“ Možda bi se danas ljutio na one, koji samomu Ocu pripisuju uzrok Duha svetoga!

[50] Sr. Didim Sl., De Sp. S. 20. PG. 39. 1051 B.

[51] Već Origen veli, da „*διά* competit Christo“. In Ioan. II. 6 PG. 14. 131.

[52] De Sp. S. 7. PG. 32. 80 A; sr. Greg Naz. Or. 39. 12. PG. 36. 348 A.

[53] *Ὥστε ἡ δι' οὗ φωνὴ ὁμολογίαν τῆς προκαταρκτικῆς αἰτίας ἔχει, οὐκ ἐπὶ κατηγορίᾳ τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου παραλαμβάνεται.* Bazil. ib 21. 105 C.

ρεύεται Π., kad bi taj glagol bio u grčkom jeziku. Leoncije bizantinski zove Sina *διαπορθμευτὴς τοῦ ἁγίου Πνεύματος*[54], a razlog mu je za to: *μηδὲ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν Πνεῦμα πρώτως*.[55]

Ἐκ i *αἴτιος* označuju osobu Oca, a *διά* označuje Sina. Prema tomu se božanske osobe razlikuju jedino načinom opstojanja. esse causam et esse causatum.[56] To već slijedi logično iz ovih riječi sv. Bazilija: „Nativa bonitas et naturalis sanctimonia et regalis dignitas ex Patre per Unigenitum ad Spiritum permanat. Ad hunc modum et hypostases profitemur, nec pium monarchiae dogma labefactatur".[57] Izričito pak ovo tvrdi brat i učenik Bazilijev, ali veći metafizik Gregorije Nisenski. U Bogu je, veli Grgur, razlika samo in esse causam et esse causatum. Nadalje esse causatum je dvostruko-posredno i neposredno: *τὸ μὲν προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δέ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*.[58] Zato s potpunim pravom, vjerni sakupljač grčke tradicije, sv. Ivan Damaš veli: *καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ*.[59]

Stoga se kod grčkih Otaca još nije našlo sigurno mjesto, gdje bi se reklo *ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκ-πορεύεται Πνεῦμα*.[60] Glagol *ἐκ πορεύ-*

[54] PG. 86. 1485 B.

[55] Ib. 1585 C. sr. Dr. W. Rügamer. Leontius von Byzanz, Würzburg, 1894. 29. 153.

[56] Die Hypostasen der hl. Dreieinigkeit unterscheiden sich nur *τρόπῳ τῆς ὑπάρχεως* durch ihre Kausalitäts – Verhältnisse wie *αἴτιον – αἰτιατά*. Thesen über das „Filioque" von einem Russischen Theologen (Vasilije Vasiljević Bolotov). Rev. inter de theol. 1898. XXIV. Octob.-Decemb. 688; sr. Христiанское Чтенie. 1913.

[57] *Οὕτω καὶ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει*. De Sp. S. 47 PG. 32. 153 C.

[58] Bolotov n. m. 696 ovako predočuje misao Grgurovu:

ὁ θεός	*τὸ αἴτιον*	. . . .	*ὁ Πατὴρ*
	τὸ αἰτιατὸν ili	*τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*	*ὁ Υἱὸς*
	τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου	*τὸ διὰ τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου* . . .	*τὸ Α. Πνεῦμα*

Sr. Greg. Nys. Quod non sint tres dii, PG. 45. 133. BC; C. Eun. 369 A; 464 BC. Sr. Petavius, De Trinit. VII. 13. 11–12.

[59] De fide orthod. I. 12. šr. De Tris. 28. PG. 95. 606 D. Na koje Damašenove riječi zapaža Bolotov, da prema Damašenu samo *ἐκ* označuje *αἴτιον*, a nipošto *διά*. n. m. 696.

[60] Zato Fotije viče: *Τίς εἶπε τῶν ἱερῶν καὶ πρωνύμων Πατέρων ἡμῶν τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι.* Ali se čini, da je bio svjestan, da ako nema riječi, ima kod sv. Otaca smisao. Na drugom naime mjestu nadodaje „*κατὰ λέξιν*". Mystagogia 5. 91. Sr. J. Slipyi, Die Trinitätslehre des byz. pat. Photios, Innsbruck, 1921. 22. 23. s.

εσθαι grčki Oci upotrebljuju samo za posredno izlaženje Duha iz Oca. U tomu smislu tu riječ, prema poimanju grčkih Otaca, upotrebljava sv. Pismo, terminologije pak sv. Pisma trebalo se je držati. Prema tomu glagol *ἐκπορεύεσθαι* na latinski ne bi se imalo prevesti prosto sa procedere, već mediate procedere ili ut ex primo fonte procedere ili, što su već Zapadnjaci upotrebljavali, principaliter procedere.[61] Riječ latinska „procedere" íma šire značenje.

Druge riječi, kojima Grci označuju božanske procesije kao *προϊέναι, προέρχεσθαι, χορηγεῖσθαι, προχεῖσθαι, ἐκλάμπειν* i t. d. mogu se slobodno upotrebljavati za procesiju i od Oca i od Sina. Ovi se glagoli, kako se vidi na prvi mah temelje na kozmološkom poimanju božanskih procesija: u sebi naime uključuju i misiju temporalnu i vječitu. Da zaista označuju i procesiju vječnu, to su Grci latinofroni u srednjem vijeku jasno dokazali,[62] a osobito u novije vrijeme ruski teolog Vas. Vasiljević Bolotov.[63]

4. Kontroversije između Istoka i Zapada.

Već je u IV^om^ vijeku bila raspra između Istočnjaka i Zapadnjaka radi terminologije. Zapadnjaci su govorili i htjeli, da Grci govore: una substantia, una essentia, tres personae, dosljedno grčki: *μία οὐσία, μία ὑπόστασις τρία πρόσωπα.* Grci su naprotiv govorili: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, a *τρία πρόσωπα* su izbjegavali kao nešto sabelijanskoga. Ovo je jezična kontroversija mnogo bure uzvitlala, ali je napokon svršila god. 382., kad su grčki biskupi s Carigradske sinode u pismu na Papu jednoj i drugoj terminologiji dali isto pravo.[64] U IV. je naime vijeku još bila jedna država, jedno carstvo; jezik se grčki još poznavao; teolozi latinski na pr. Hilarije, Eusebije Vercelenski, Jeronim i t. d. učili su na Istoku; zato se mogla ona kontroversija mirnim putem svršiti. Prva kontroversija gledom na procesiju Duha svetoga između Istoka i Zapada bila je također radi terminologije. Rekosmo, da se u grčkom jeziku prema sv. Ocima ne bi moglo reći *ἐκ τοῦ*

---

[61] August. De Trinit XV. 26. 47. PL. 42. 1095; Bonaventura Sent I. dst. 13. q. 2. Opera Quaracchi II. 221 s.

[62] Sr. Vekkos. De unitate, c. 11. 32. 66. PG. 141. 41 As. 89 Dss. 152 As. Sr. također Petavius, De Trinit VII. c 4. 18. 7 s. De Règnon IV. 169 s.

[63] Revue Int. de theol. 1898. 706—707.

[64] Theod. Hist. Eccl. V. 9. PG. 82. 1212; Sr. De Règnon I, 195-213; Spasskij. Исторія догматическихъ движеній, Sergejev Posad 1908. str. 178—188.

Υἱοῦ ἐκπορεύεται Πνεῦμα, jer *ἐκπορεύεσθαι* znači principaliter procedere, a ne može se reći: Spiritus ex Filio principaliter procedit. Nu zapadnjaci ne poznavajući grčkog jezika i mentaliteta tako učiniše. Oni prevedoše na grčki svoju formulu „a Filio procedit" sa *ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται.* Papa naime Martin, I. (649—655) posla na Istok neko sinodalno pismo. Carigradski monoteleti, koji su bili protivnici Martinovi, dvije su mu stvari zamjerili. Prvo jer je rekao u pismu *ἐκπορεύεσθαι κἀκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα,* a drugo, jer je rekao, da je Isus kao čovjek bio bez istočnog grijeha. Za *ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι,* veli sv. Maksim, Latinci navađaju svjedočanstva iz sv. Ćirila Aleksandrinskog. Zbilja sv. Ćiril uz sv. Epifanija od Grka jedini se približuje latinskom shvaćanju.[65]

Sv. Maksimu, koji je dugo boravio na Zapadu, i poznavao i latinsku teologiju, razlika je samo jezična. On veli: da *ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται* ni za Latince ne znači, da je Sin *αἴτιος. Ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι* znači a Patre per Filium.[66] Zatim nadodaje sv. Maksim, da je on zamolio Rimljane, da bolje svoje stvari na grčki prevađaju, ali sumnja, da li će poslušati. „Rogavi autem Romanos secundum jussionem vestram, ut ad cavendas sic ex cuniculis obrepentium fraudes dolosque, sua ipsi redderent ac interpretarentur. Verum cum in more positum habeant, ut ita faciant ac scribant, nescio an forte obtemperaturi sint. Est praeterea alia ratio, quod non ita possint alia lingua ac idiomate mentem suam exacte exprimere, sicut in sua atque nativa; ut jam et nos in nostra.[67]

Anastazije bibliotekar veli, da je Maksim pomirio Rimljane i Grke radi *ἐκπορεύεσθαι* kao sv. Atanazije u IV. vijeku radi *ὑπόστασις* i *πρόσωπον.*[68] „Siquidem et eiusmodi pia interpretatione Sanctus olim Athanasius Orientales et Occidentales subsistentiae vel personae nomine dissidentes univit, dum unum idemque utrosque credere sensuque retinere perdocuit, licet ob linguae varietatem aliter atque aliter confiterentur, atque importunis contentionibus desaevirent".[69]

---

[65] *παῤ ἀμφοτέρων, ἐξ ἀμφοῖν,* Cyr. Al. De recta fide, 51; De Adorat. I. Thes. 34. PG. 76. 1408 B; 68. 148 A. 75. 585 A; Epiph. Ad. Haer. 74. 4. 7. PG. 42. 480 D. 488 D. Sr. Vekkos, Epigraphe I. PG. 141, 613—627.

[66] *διὰ αὐτοῦ προϊέναι δηλῶσωσι καὶ ταύτῃ τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον παραστήσωσι.* PG. 91. 136 B.

[67] ib. 136 C.

[68] Sv. Atanazije tražio je samo dogmu, u izričaju dogme prepuštao je potpunu slobodu. O riječima nije htio da se disputira. Sr. Tomos ad Antioch. 3. 5. 6. PG. 26. 797 C. 801 A. 8044.

[69] PG. 91. 133 A, sr. Le Quien, Dissert. Damasc. I. 10.

Prema grčkom shvaćanju Duh izlazi iz Oca posredno, a iz Sina neposredno, jer Grci gledaju osobe in recto, a narav in obliquo. Zapadnjaci gledaju narav in recto, a osobe in obliquo, zato Duh sv. izlazi iz Oca i Sina neposredno. Grci dakle mogu reći: Duh sveti ne izlazi na isti način iz Oca i Sina, a Zapadnjaci mogu reći: Duh sveti izlazi iz Oca i Sina na isti način.

Zato je prva raspra o procesiji Duha sv. između Istoka i Zapada na sinodi bila o načinu ishođenja Duha svetoga. God. 767. u Gentilly blizu Pariza držana je sinoda, kojoj su prisustvovali Grci i Zapadnjaci. Disputiralo se o procesiji Duha sv. od Sina, ali ne de facto processionis, već de modo processionis a Filio. Ado naime Vienski veli u svojoj Kronici: Facta est tunc temporis synodus, et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate, et utrum Spiritus S. sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio, et de sanctorum imaginibus, utrumne fingendae an pingendae essent in ecclesiis.[70]

Političko neprijateljstvo između Istoka i Zapada, koje je nastupilo u VIII. i IX. v., izvrnu se u dogmatsko. Carigradski patriarha Tarazije posla intronistiku[71] patrijarsima rimskom, antiohijskom, aleksandrinskom i jeruzolimskom. U toj intronistici Tarazije po običaju ispovijeda i svoju vjeru, koju je od svoje mladosti učio „a tubis Spiritus Sancti... et ab earum alumnis atque asseclis.[72] Ovo Tarazijevo pismo bi pročitano na VII. ekumenskom koncilu (787) na III. sjednici i bi odobreno od svih prisutnih biskupa. U Tarazijevoj Ispovijesti nalazi se i formula grčkih Otaca: Duh sv. ishodi iz Oca preko Sina: *„Πιστεύω... καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον... τὸν Κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον, καὶ αὐτὸ θεὸν ὄντα καὶ γνωριζόμενον“.*[73]

Karlo Veliki (ili bolje teolozi na Karlovu dvoru), kad je primio akte Koncila, napade na Tarasijevu ispovijest kao što i na čitav ekumenski koncil. Osobito pak stade napadati na formulu grčkih Otaca: Duh sv. izlazi iz Oca preko Sina. „Ex Patre enim — tako Karlo“ — et Filio Spiritus Sanctus, non ex Patre per Filium procedere, recte creditur et usitate confitetur. Naime iz formule grčke — prema Karlovu

[70] Ado Vien. Chronicon. PL. 123. 125 A.

[71] Sr. Hefele, Konciliengeschichte, III.[2] 445.

[72] Mansi, XII. act. III. 1122 C.

[73] l. c. 1122 D. zato Bolotov veli, „dass die Theologen in diesem *διὰ τοῦ υἱοῦ* nicht nur eine blosse Privatmeinung eines Kirchenvaters sondern ein sozusagen ökumenisch, überall autorisiertes Theologumenon des orthodoxen Morgenlandes zu erblicken das Recht haben“. l. c. 404.

mišljenju — slijedi, da je Duh stvorenje, da je pozniji vremenom, i manji u vlasti; da je druge substancije. Jer drugo znači riječca *ex*, a drugo *per*. Riječca per uključuje „Ariani illius erroris virosum poculum". Iz formule „Duh ishodi preko Sina" — zaključuje Karlo — logično slijedi arijanizam.[74]

Karlo Veliki pošalje svoje napadaje na ekumenski koncil papi Hadrijanu I. Papa stane odmah braniti ekumenski koncil, a na prvom mjestu formulu Tarasijevu: Duh sv. izlazi iz Oca preko Sina. Papa spominje svoj primacijalni auktoritet u cijeloj crkvi opozivljući se na tekst Iv. XX. Luc. XXII. Mat. XVI., kojim i danas teolozi dokazuju primat. Tarazijevu formulu aprobiranu od ekumenskog koncila nadugo dokazuje iz grčkih i latinskih Otaca: sv. Atanazija, Grgura Čudotvorca, Hilarija, Basilija, Ambrosija, Grgura teologa, Ćirila Aleks, i t. d.[75]

Istok se sa svoje strane oduži Zapadu. Kao što je Karlo Veliki iz formule grčkih Otaca htio izvesti arijanizam, tako Focije iz zapadne formule „Filioque" izvanrednom dijalektičnom spremom hoće da izvede i politeizam i sabelijanizam, i maniheizam i arijanizam.[76]

Poslije Focija su grčki polemisti napadali Zapadnjake radi Filioque: među dokazima proti Filioque navađali su i formulu svojih Otaca „per Filium". Tako na pr. Andronikos Kamateros u Ἱερὰ ὁκλοθήκη.[77] Zapadnjaci su se ispočetka samo branili proti grčkih napadaja: bili su samo u defenzivi. Grčkih Otaca nisu poznavali, sv. Augustin im je bio jedini auktoritet. Ako bi citirali kojeg grčkog Oca, to bi iz njega htjeli dokazati naprosto Filioque bez obzira na grčko poimanje i na grčki jezik.

Kad se na Zapadu teološka znanost malo probudila, osobito kad je za križarskih vojna bilo više kontakta između Istoka i Zapada te se grčke oce stalo zbiljski proučavati, uzeše zapadni teolozi metodu borbe, drugu od one, kojom se služio Karlo Veliki. Stadoše naime dokazivati, da je per Filium isto što i Filioque.[78]

---

[74] Libri Carolini, c. 3. P. L. 98. 1117—1121.

[75] PL. 98. 1247—52.

[76] Sr. *Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁ. Πνεύματος μυσταγωγίας*. PL. 102. 280—392.

[77] Kod Nik. Blemidas, Orat 1 de proc. Sp. S. 5 PG. 142. 536 C. s. cf. 7. 540 B. i or. 2. 3. 568 D. Sr. Hergenröther Die theol. Polemik des Photios, Tüb. Quartalschrift 1858. 624; Bessarione 1922. 9. Dialog Nicete Maronenskoga.

[78] Sr. Aleks. Aleški, Summa I. p. q. 46. mem. 6. Bonaventura, In I. Sent. dist. XII. q. 3. (ed Quaracchi I. 223). Thomas, Summa I. q. 36, a 3; in I. Sent. dist. XII. 3. Contra errores Graecorum II. 9; Duns Scotus L. I. Sent. d XII. q. 2. (Ed. Wading, Paris 1893. t. IX. 871. ss.

Ova promjena polemične metode izvede u grčkoj teologiji duboku promjenu. Bizantinski se teolozi podijeliše u dvije partije: latinofrone, koji latinima sve popustiše, i stroge konservativce, koji s polemičnih razloga stadoše napadati sada i formulu per Filium i na razne je načine tumačiti. Grčki naime teolozi nisu mogli zanijekati, da se kod istočnih Otaca nalazi formula: Duh izlazi preko Sina. Tä čitav ekumenski koncil je odobrio tu formulu. Nitko ne niječe, tako veli N. Bogorodskij, da se kod Otaca nalazi: Duh izlazi preko Sina.[79] Konservativni se teolozi od srednjeg vijeka pa do danas muče, trude, kako bi se oslobodili od stroge logike, kojom Zapadnjaci dokazuju da per Filium i Filioque u suštini isto znače.

Tako je tekom vijekova mnoštvo hipoteza o značenju formule „per Filium procedit" iznešeno od istočnjaka. Neki na pr. vele, da, kad se rekne „Duh izlazi preko Sina", da to znači samo konsubstancijalnost Duha i Sina, a nipošto ovisnost u ontološkom redu Duha od Sina; t. j. „Duh izlazi preko Sina" da je isto što i Duh prima isto biće k a o i Sin od Oca, da je isto što i reći: ishodi substancijalno iz Oca p o p u t Sina. Drugi vele, da formula grčkih otaca označuje samo perihorezu božanskih osoba: „Duh izlazi preko Sina" znači „Duh izlazi u S i n u, a ne izvan Sina i bez Sina". Treći vele, da grčka formula označuje istovremenost proishođenja Duha i Sina iz Oca; t. j. da *διὰ* u ovom slučaju znači isto što i *σὺν, ἅμα μετὰ* (s gen): Duh izlazi preko Sina iz Oca = Duh izlazi i s t o d o b n o, z a j e d n o sa Sinom iz Oca. Četvrti vele, da grčka formula označuje jedino red božanskih procesija; t. j. da *διὰ* isto znači u ovom slučaju što i *μετὰ* s akuzativom: Duh izlazi preko Sina = Duh izlazi iz Oca p o s l i j e Sina. Peti vele, da grčka formula jedino označuje odnošaj Oca prema Sinu, da se formuli „Duh ishodi iz Oca" dodaje „preko Sina" zato, da se razjasni ime Oca, da se zna, zašto se zove Ocem, naime jer ima Sina: „Duh izlazi iz Oca preko Sina" isto je, što i „Duh izlazi iz Oca, k o j i i m a S i n a". Napokon neki, koji su u većini, tumače grčku formulu vremenim poslanjem (missio temporalis): Duh izlazi iz Oca preko Sina = Duh od Oca preko Sina daje se vremeno ljudima.[80] Neki sve ove hipoteze ili više njih navađaju i čitaocu na obir daju.

Mnogo je nesjedinjenih istočnjaka, koji priznaju istinitim zapadno stanovište u pitanju ishođenja Duha sv. Od sredovječnih teologa Bo-

---

[79] Bogorodskij, Cb. Духъ, u Lopuhin, Православная богослов. энциклопедія, V. 78 ss.

[80] Sr. M. J u g i e, Dictionnaire Apolog. de la foi cath[4], II. 368. art. Grecques (Eglise); Franzelin, De Deo Trino, 4. 527; Bogorodskij n. v. 78.

gorodski nabraja: Nikifora Blemida, Ivana Veka, Konstantina Meletioniota, Gregora Mamu i t. d.[81] Od novijih ruskih teologa mogu se nabrojiti A. Kireev, Janišev, Svjetlov, Bolotov i t. d.[82]

Gledajući dakle na jasna svjedočanstva sv. Otaca, priznanje množine istočnih teologa, mogli bi zaključiti, da Filioque ne će biti impedimentum dirimens unionis na unionističnim pregovorima, do kojih će nadamo se jednom doći. Duh Sveti, koji iz Oca „preko Riječi vječno ishodi i javlja se ljudima, Duh sv. životvoreći",[83] dati će milosti svojom da budemo u Kristu svi jedno, da bude jedan pastir i jedan ovčinjak.



[81] n. m. 79.

[82] Ruska Crkva daje potpunu slobodu u pitanju ishođenja Duha sv., kad se radi o obraćenjima na pravoslavlje i o viđenijim teolozima, koji proučavajući sv. Oce do tog uvjerenja dođu. Sr. D' Herbigny, De Patre et Filio et Sp. 88.

[83] Чрезъ слово же вѣчно исходитъ и является людямъ отъ Отца Духъ святый Животворящій. Tako ruski, kako vele čudotvorac, glasoviti Ivan od Kronstadta († 1908). Ma vie en J. C. 2. par dom Staerk, O. S. B. 1903. 194.

Svećeničko zvanje.

Dr. Dragutin Kniewald.

De vocatione ad statum sacerdotalem.

SUMMARIUM.

1. Deus est, qui in Veteri et in Novo Testamento eligit sibi sacerdotes, sed vario modo. — 2. Vocatio debet per signa externa cognosci tum a candidato, tum ab Ecclesia. — 3. Variae sententiae. Litterae card. Merry del Val 26. Junii 1912. — 4. Experientia personalis internae cuiusdam adspirationis seu invitamenti Spiritus Sancti ad sacerdotium ineundum non constituit, saltem necessario et de lege ordinaria, vocationem sacerdotalem. — 5. Sed e contra nihil plus in Ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiritur, quam recta intentio simul cum idoneitate. Analysis theologico-psychologica huius duplicis elementi. — 6. Deus est, qui in ordine executionis Providentiae suae vocationem rite conceptam in vocatis operatur. — 7. Processus psychologicus cognitionis divinae vocationis, de lege ordinaria. — 8. Peccatne, et quomodo, negligens divinam vocationem, vel intrans in sacerdotium sine vocatione. »Amissio« vocatonis. — 9. Monitum S. Alphonsi confessariis.

1. U starom je zavjetu odabrao Bog posrednike između sebe iz židovskog naroda, da budu svećenici. »Applica quoque ad te Aaron fratrem tuum cum filiis suis de medio filiorum Israel ut sacerdotio fungatur mihi: Aaron, Nadab, et Abiu, Eleazar et Ithamar.« (Ex. 28. 1.) »I nitko sebi ne daje časti, nego, koji je pozvan od Boga, kao i Aron. Tako i Krist ne proslavi sam sebe, da bude glavar svećenički, nego onaj, koji mu reče: ... Ti si svećenik po redu Melkisedehovu« (Hebr. 5. 4. 5. 6.). I taj je veliki svećenik novog zavjeta po redu Melhisedekovu odobrao dvanaestoricu između svojih učenika. Pozvao je najprije Petra i Andriju, onda Jakova i Ivana (Mt. 4. 18. 21). I popevši se na goru dozva k sebi, koje on šćaše, i dođoše k njemu. I postavi dvanaestoricu da budu s njim i da ih pošilje da propovijedaju (Mk. 3, 13. 14). A kad su na mjesto nesretnoga Jude apostoli izabirali dvanaestoga, rekoše: »Go-

spode... pokaži, koga si odabrao, da primi mjesto ove službe i apostolstva... I pade kocka na Matiju« (Dj. Ap. 1. 24. 26). I Savla je Gospod odabrao za svoj sud izabrani i za apostola naroda (Dj. Ap. 9. 15).

Od kako je Spasitelj uzašao na nebo i nakon što su apostoli pomrli trebalo je da se drugim nekim načinom odaberu oni, koje je Gospod pozvao, da mu služe u njegovu svetištu. U starom su zavjetu bili svećenici krvni potomci Aaronovi i to po odredbi Božjoj, a u novom zavjetu nije Bog sebi više odabirao svećenike po krvnom srodstvu. Ipak je sigurno, da je Bog i u novom zavjetu onaj koji sebi odabire svoje svećenike.

Providnost je Božja odredila svakome čovjeku na zemlji njegovu zadaću i njegov položaj. Providnost je Božja odredila i predviđala različite staleže i poslove, kojima će se pojedini ljudi baviti, kao što dobar gospodar u kući imade prijegled sviju posala, koji se imadu izvršiti i svakom određuje svoj posao. Naročito Bog na poseban način odabire one izabranike, koji će biti djelitelji njegovih milosti i propovjednici njegovih tajna. Stoga veli Spasitelj: »Molite dakle gospodara žetve, da pošlje poslenike u žetvu svoju« (Mt. 9. 38).

»Ponajprije, jer su, kako rekosmo, najtjesnije povezani međusobni odnošaji svetoga reda i Crkve, nema sumnje, da u svako vrijeme **Bog** određuje dovoljan broj ljudi za svećenike; inače bi Bog u jednoj potrebitoj stvari napustio svoju Crkvu, što je opako i reći« (Pijo XI. o sjemeništima 1. VIII. 1922. Vrhbosna 1922. str. 156.). »Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur et indigni repellerentur« (S. Th. A. Suppl. Q. XXXVI. a. IV. ad 1.).

Sigurno je dakle, da Gospod i danas još sam sebi odabire svoje svećenike i da ih on milošću svojom zove. Ovdje vrijedi riječ sv. Pavla: »Nemo sumit sibi honorem nisi qui vocatur a Deo tamquam Aaron«.

2. Tu odredbu Božju treba da upozna i odabranik i Crkva Božja. Nitko naime ne može izvršiti ono, što mu nije poznato, a u drugu ruku treba da i oni pastiri, nasljednici sv. Petra i drugih apostola, koje je Spasitelj namjesto sebe ostavio, da upravljaju njegovom Crkvom, upoznaju, tko je zvan u svetište.

Stoga i određuje Can. 968. § 1. »Sacram ordinationem ... licite recipit, qui ad normam sacrorum Canonum debitis qualitatibus, iudicio proprii ordinarii, praeditus sit«. A u pismu kardinala Merry del Vala, što ga je potvrdio papa Pijo X. 26. VI. 1912., naglasuje se: »Neminem habere unquam ius ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem episcopi« (A. A. S., 1912. 485). Budući dakle, da je svećenik službenik i Boga i Crkve, traži se ne samo t. zv. nutarnje, nego i vanjsko zvanje.

3. Po čemu će pak i odabranik i Crkva upoznati nutarnje zvanje? Objava je Božja prestala smrću zadnjega apostola. Govorimo o javnoj objavi, jer privatna objava pojedincima ne obvezuje Crkvu u njezinom djelovanju. Znademo doduše za više primjera u crkvenoj povijesti, gdje su pojedinci posebnom objavom bili potaknuti, da stupe u svećenički ili redovnički stalež, ili da budu izabrani biskupima. No to su rijetki izuzeci i izvanredni slučajevi. Mi ne govorimo ovdje o izuzecima, nego o onom, što je redovito i obično. Neki su držali, da će i odabranik i Crkva upoznati zvanje u pojedinom čovjeku, ako se uvjere o tom, da je on sklon tome zvanju i njegovim funkcijama. Nutarnje bi se dakle zvanje, t. j. znakovi volje Božje, da je upravo ovaj odabran od tisuća za svećenika, očitovalo u sklonosti k vršenju svećeničkih funkcija. Mnogi su opet uviđali, da same sklonosti još ne dostaju, pak su naglasivali, da se pravo zvanje u svećenički stalež može konačno upoznati po djelovanju Duha Svetoga u duši odabranikovoj, koja u sebi osjeća ne samo prirodnu sklonost k svećeničkim funkcijama, nego i poziv Duha Svetoga, da bude svećenik. Ovo je mišljenje u raznim oblicima bivalo sve općenitijim, ako je i — bez obzira na sve drugo — primjena na praktični život bila veoma teška, često i nemoguća. Osjećajni je život čovjeka tako mnogostruk, tako tajinstven i takvim promjenama izvrgnut, da se — bez obzira na filozofijsku osnovicu ovoga mišljenja — u praksi na osnovu ovoga kriterija ne može doći do sigurnog rezultata. Sam odabranik sudeći o sebi, bar prividno, još kako tako. Ali što će biskup da počne, kad se radi samo o klerikovim sklonostima i osjećajima? K tomu se ovo mišljenje i nesvijesno osniva na novijoj, iracionalnoj filozofiji,

koja vodi računa u glavnom o ljudskim osjećajima, čuvstvima, sklonostima i emocijama, a o životu razuma i volje ljudske duše malo što zna i pita.

Da spomenem i navedem mišljenja nekih autora: Tako veli n. pr. Anton Zupančić u svom Duhovnom Pastirstvu (Ljubljana 1885.) na str. 11.: »Sme nam pa znamenje poklica biti: nagnjenje in veselje, pravi namen in naturna sposobnost«. Slično kaže i dr. Martin Štiglić: »Znakovi zvanja jesu: 1. Nutarnje nagnuće za svećenički stalež i službu; 2. Čista nakana i 3. Sposobnosti duševne i tjelesne. Čim je jače nagnuće, čišća nakana, veće sposobnosti, tim je zvanje i sigurnije« (str. 9). Tako isto veli i Schüch-Polz: »Božanski poziv k službi pastirskoj očituje se 1. unutrašnjim, t. j. ... sklonošću i naravskom sposobnošću i 2. vanjskim, t. j. posjedovanjem onih uvjeta, što ih je Crkva iregularnostima ustanovila« (Pastirsko Bogoslovlje, Zagreb 1916., str. 9).

»Signa praecipua vocationis divinae ad sacerdotium sunt sequentia: singularis quaedam ad statum hunc inclinatio et propensio ... haec enim ... voluntatem ad statum sacerdotalem capessendum excitare solet; pius animi sensus ... et recta intentio.« E. Müller Theologia Moralis, Vindobonae 1894. II. 532. — »Ordinaria signa vocationis sunt: aptitudo ... inclinatio ... interior pax et iucunditas«. I. Bucceroni Institutiones Theologiae Moralis Romae 1898. II. 100.

Lehmkuhl (TH. M. 1890. I. 306.) govoreći o redovničkom staležu veli: »Vocatio divina ... consistit in aptitudine tum interna tum externa et in motione supernaturali qua homo impellitur ad statum religiosum amplectendum ... quod duplici sensu intelligo: requiri intentionem bonam et rectam ... non autem requiri naturalem inclinationem ad statum religiosum, sed posse vocationem certam consistere cum naturali repugnantia modo iudicium fide et gratia illustratum rectum sit atque voluntatem ad naturae vim inferendam impellat«. A govoreći o svećeništvu spominje samo: recta intentio, aptitudo ad subeunda munera, virtus probata (O. c. II. 423).

U katekizmu Pija X. za Italiju čitamo (p. III. sez. I. cap. VII. n. 403.): »Nitko ne može po svojoj volji stupiti u redove, nego treba da bude pozvan od Boga preko svoga biskupa,

t. j. treba da ima zvanje s krepostima i sposobnostima za svetu službu... 1. Nitko dakle ne može samovoljno (di sua testa) pristupiti k redovima; 2. treba da bude pozvan od Boga i tada dobiva pravo na ređenje; 3. taj se poziv očituje subjektu putem vlastitog biskupa; 4. tko je pozvan na ovaj način, ima zvanje u pravom smislu te riječi; 5. taj poziv traži u dotičniku potrebne kreposti i sposobnosti.«

»Signa divinae vocationis sunt: scientia conveniens, intentio recta vacandi Deo animarumque saluti, probitas vitae. Hinc si quis absque his signis et consequenter absque vocatione divina ascendit ad altare, nequit a gravi culpa excusari, tum ob gravem praesumptionem, qua non vocatus in sacrum ministerium se intrudit..., tum ob magnum periculum damnationis, cui se exponit... Et tanto magis graviter peccant episcopi, qui tales ad ordines admittunt.« (S. Alph. M. L i g u o r i, H. A. Ap. III.).

Osobitu je pozornost pobudila knjiga kanonika Lahittona: La vocation sacerdotale. Neki su žestoko ustali protiv tamo iznesenih teza i zatražili intervenciju najviše crkvene vlasti Tada je Papa Pijo X. povjerio posebnoj komisiji kardinala, da ispita nauku ove knjige i da mu predloži svoj sud o njoj. Ta je komisija izjavila da je Lahitonova knjiga, u koliko iznosi niže navedene nauke, »egregie laudanda«. Papa je Pijo X. naročito potvrdio i odobrio sud ove komisije i time je čitavo pitanje dobilo jasni smjer, smjer sv. Tome i sv. Alfonza. Komisija je dakle izjavila:

Neminem habere unquam ius ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem episcopi.

Conditionem, quae ex parte ordinandi debet attendi, quaeque v o c a t i o s a c e r d o t a l i s appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subiecti, seu invitamentis Spiritus Sancti, ad sacerdotium ineundum.

Sed e contra, nihil plus in ordinando, ut rite vocetur ab episcopo, requiri quam r e c t a m i n t e n t i o n e m s i m u l c u m i d o n e i t a t e in iis gratiae et naturae dotibus reposita et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam compro-

bata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire eiusdemque obligationes sancte servare queat. (A. A. S. 1912. 485).

Ove dvije vlastitosti: sposobnost i dobru volju, traži i novi crkveni zakonik od svećeničkih kandidata: »In Seminarium ab Ordinario ne admittantur, nisi... quorum indoles et voluntas spem afferant eos cum fructu ecclesiasticis ministeriis perpetuo inservituros.« (Can. 1363 § 1.).

Iz svega ovoga jasno slijedi, da je u svećeništvo pozvan i da ima svećeničko zvanje svaki onaj, koji je pravilno odabran od Crkve i posvećen. Zato i kaže katekizam koncila tridentskog: Vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur. Jednom riječi, nitko ne može i ne smije sam odlučiti, da li je pozvan od Boga u svećenički stalež, ili nije. Koncil tridentski nakon što je u S. 23. cap. IV. spomenuo, da ne mogu svi tražiti, da dođu u crkvenu hierarhiju u kanonu 7. anatemom udara onoga, koji bi se usudio kazati »eos qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliunde veniunt legitimos esse verbi et sacramentorum ministros.« Taj se kanon očito odnosi na Lutera i na njegovo samozvano reformatorstvo na osnovu ličnih »objavljenja« i vjerskih doživljaja. Gornja odluka kardinalske komisije u svojoj cjelini, a naročito njezina prva točka očito nadovezuje na ovaj kanon, kad kaže, da nikad nitko nema nikakva prava, da bude zaređen (a bez sv. reda nema svećeništva) prije slobodnog biskupova izbora. Kad bi naime tkogod na osnovu svojih ličnih vjerskih doživljaja ili »objavljenja«, nutarnje neke aspiracije, ili »poziva Duha Svetoga«, da stupi u svećenički stalež, smio konačno i sigurno zaključiti, da je od Boga pozvan za svećenika, tad bi on imao pravo stupiti pred biskupa i tražiti, da se ovaj pokori volji Božjoj i da ga zaredi za svećenika. Imao bi dakle, u toj predpostavci, pravo da bude zaređen prije slobodnog izbora biskupova. A to je upravo ono, što gornja odluka kategorički poriče. Prema tomu posve pravo kaže druga točka gornje odredbe, da se onaj uvjet i ono svojstvo, koje ordinand treba da posjeduje, i koje se zove svećeničko zvanje, nipošto ne sastoji (barem da nije potrebno i da to nije redovito) u nutarnjoj nekoj aspiraciji ili pozivima Duha Sve-

toga, da stupi u svećenike. Sigurno je doduše, da imade takvih slučajeva, gdje se možda već od najranije mladosti pojavljuje takva sklonost, aspiracija, ili neko sveto nagnuće k svećeništvu. Sve to može doći iznenada i u kasnijoj dobi. Ali bez obzira na to, da je vrlo teško sigurno ustanoviti, da li sve to vrhunaravskim načinom potječe od Boga — jer sve to m o ž e biti samo rezultat prirodne konstitucije, ćudi, uzgoja i okoline — kažemo: sve kad bi u pojedinom slučaju i bilo posve sigurno, da je Bog vrhunaravskim načinom ovdje pokazao svoju volju svome odabraniku, a takvih slučajeva ima, samo su vrlo rijetki; oni su izuzeci, a ne pravilo redovite providnosti, ipak bi bilo potrebno, da ta Božja volja bude i crkvenoj vlasti očitovana — i to ne samo na osnovu ličnog doživljaja kandidatova. I zato je posve sigurno, da nikakvi lični doživljaji, sklonosti, aspiracije »objavljenja« nijesu siguran i potreban znak svećeničkog poziva. Nasuprot se prema gornjoj odluci ništa više ne traži od ordinanda, da može biti pravilno odabran i ređen od biskupa, nego samo: prava nakana zajedno sa sposobnošću, koja stoji u onim darovima milosti i prirode i koja je iskušana takvom ćudorednom visinom života i dostatnošću nauke, koje sve zajedno utvrđuju pouzdanu nadu, da će dotičnik moći svećeničku službu pravo vršiti i svećeničke dužnosti sveto obdržavati, i to ne samo neko vrijeme, nego kroz cijeli svoj život, kako kaže Can. 1363 § 1.

5. Prvi je dakle elemenat n u t a r n j e g a zvanja prava n a k a n a. Ne mislimo samo reći, da ordinand ne smije imati pozitivno zle nakane, nego nije dosta niti samo indiferentna nakana, koja se proteže na zemaljska ili vremenita dobra. Nije dosta za pravu nakanu, kojom netko stupa u svećenički stalež, da hoće doduše vršiti svećeničke dužnosti, ali motiv, zašto se daje zarediti, nije vrhunaravski, ne odnosi se na spas vlastite duše, na apostolsko djelovanje, na žrtvu nasljedovanja Kristova, nego je motiv naravskoga reda, pa se možda odnosi na zemaljsko blago, odličniji socijalni položaj, čast, udobni život i slično. Isto tako obzir prema roditeljima, skrbnicima i rođacima, koji možda i silom žele, da dotični postane svećenik, kao ni nemogućnost daljnjega studija u drugoj kojoj struci, nijesu ispravni i dostatni motiv za pravu nakanu ordinanda.

Drugi je elemenat nutarnjega zvanja »idoneitas«, kako kaže gornja odluka zajedno sa sv. Tomom, sposobnost.

Da netko uopće bude sposoban za primitak sv. reda, traži Crkva ponajprije, da nije irregularis i da nema druge koje kanonske zapreke. Prema novom su crkvenom pravu iregularni nezakoniti, ako nisu pozakonjeni, ili ako nijesu položili svečane zavjete, zatim oni, koji imadu takvu tjelesnu manu, te ne mogu sigurno i dostojno služiti oltaru, zatim epileptičari, ludi, od đavla posjednuti sada ili prije, bigami (succesive), obilježeni »infamia iuris«, sudac, koji je izrekao smrtnu osudu i krvnik kao i njegovi svojevoljni i neposredni pomagači u izvršenju smrtne osude. To su iregularnosti ex defectu prema Can. 984. A Can. 995. nabraja iregularnosti ex delicto. Iregularnost je prema Can. 968., 983., takva pravna zapreka, koja sama po sebi uvijek priječi primitak i izvršavanje sv. reda. Od iregularnosti može oprostiti sveta stolica (S. C. Sacramentis i S. C. de Religiosis), a u pojedinim slučajevima nunciji i apostolski delegati, biskupi i ispovjednici. Veoma se rijetko daje dispenza za iregularnost ex bigamia vera, ex homicidio voluntario, quod in iudicio probari posset (extra bellum), ex valde notabili et aparente corporis vitio (A. Vermeersch S. J. Theologiae moralis Thomus III. Romae 1923. n. 721).

Dok je iregularnost vječna zapreka, koja prestaje samo oproštenjem, obične su zapreke, o kojima govori Can. 987. privremene, pa prestaju s prestankom svoga uzroka, bez dispenze. Dok je tko spriječen kanonskom zaprekom, a naročito, ako je iregularan, pa ne može dobiti od zakonite crkvene vlasti zakonitim putem dispenzaciju od iregularnosti, nema prava da bude zaređen, pa prema tomu ne može imati ni sigurnosti u svom svećeničkom pozivu; što više, može se mirne duše reći, da barem za sada još nema zvanja.

Svećenik treba, da kao posrednik između Boga i ljudi i djelitelj božanskih tajna bude prije svega čovjek žive vjere (skupna poslanica iz biskupske konferencije u Zagrebu 1921., Vrhbosna 1921. br. 9. str. 113.). On treba da provodi svetiji život nego li katolički svjetovnjaci, kojima treba da prednjači svojim primjerom. (Can. 124.; Epistola pastoralis collectiva Ordinariorum in regno S. H. S. ad omnes sacerdotes 23. VIII.

1923.). Kad klerik prima sv. red subđakonata kaže mu biskup: »Iterum atque iterum considerare debetis attente quod onus hodie ultro appetitis; quod si hunc ordinem susceperitis, amplius non licebit a proposito resilire, sed Deo perpetuo famulari, et castitatem, illo adiuvante servare oportebit.« A prema Can. 132. § 1. vezan je svaki klerik od časa, kad je primio sv. red subđakonata obvezom potpune i vječne čistoće, te (bez zakonite dispenze, koja se svećenicima, u koliko ostaju u svećeničkoj službi, nikad ne daje) ne može sklopiti valjanog braka (Can. 1072). Nije svatko — pa ma bio inače i najbolji i najpobožniji — takve tjelesne, živčane i duševne konstitucije, nije svatko tako ni uzgojen, a nije svatko ni voljan držati ovu veliku obvezu celibata, koju Pijo X. u svojoj »Exhortatio ad clerum catholicum« zove »nostri ordinis lectissimum ornamentum«, i od koje po opetovanim izjavama Svete Stolice katolička Crkva ne odstupa. Tu vrijedi Spasiteljeva riječ: »Ne razumiju svi te riječi, do oni, kojima je dano« (Mat. 19, 11). Celibat je u praksi ponajčešće zapravo ona točka, koja u duši pojedinca odlučuje o tomu, hoće li poći u sjemenište i dati se zarediti, ili ne. U spomenutoj već »Exhortaciji« traži Pijo X. od svećenika da budu muževi molitve, a Can. 125. i 126. izričito propisuje neke pobožne vježbe, koje svi klerici i svećenici treba da vrše i povrh svete mise i časoslova. Can. pak 127. naročito naglasuje, da su svećenici dužni iskazivati poštovanje i poslušnost svome biskupu, kako su to svečano obećali kod sv. ređenja; a Pijo X. posebice još ističe i osobitu dužnost svećenikovu, da se od srca pokorava odredbama Sv. Stolice. Nadalje upozoruje Pijo X. svećenike i zaklinje ih, da ne slijede onih novotara, koji razlikuju »aktivne« i »pasivne« kreposti govoreći, da se svećenikova hvala u današnje doba sastoji u tom, da vrši »aktivne« kreposti radeći neumorno oko spasa drugih, a malo se ili ništa ne obazirući na one kreposti, što ih krivo zovu pasivnima. »Est igitur nobis persona Christi gerenda: Legatio vero ab ipso data sic obeunda, ut quo ille intendit, eo nos pertingamus... (K. L. 1908. br. 36. str. 434). Summum igitur studium nostrum sit in vita Jesu Christi meditari (K. L. 1908. 446). Ad omnium aetatum homines pertinet illud: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde; nulloque non tempore Christus se nobis exhibet factum obedientem usque ad mortem; valetque quavis aetate Apostoli sen-

tentia: Qui... sunt Christi carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscientiis. Quae si quidem spectant unum quemque fidelium, propius tamen ad sacerdotes attinent...« (K. L. 1908. 435). Osim toga treba da svećenik izbjegava svako sumnjivo društvo, tašte i svjetske zabave, plesove, kazališta, gostione i slično (Can. 133., 138., 140.; Epistola pastoralis collectiva 23. VIII. 1923). Klerik treba da se nosi jednostavno, da bude prema odredbama svoga biskupa uvijek odjeven u dostojno crkveno odijelo (Can. 136. § 1.; isp. Ep. past. col. 23. VIII. 1923.), da ne nosi prstenja ni drugog suvišnog nakita (Can. 136. § 2.). Klerik ne smije bez naročitog dopuštenja sv. Stolice izvršavati liječničke ili kirurške poslove (Can. 139. § 2.) Uopće u svemu treba da se ravna prema odredbama svoga biskupa, a čitav se njegov život sastoji u službi Božjoj i nastojanju oko spasenja svoje duše i onih vjernika, koji su povjereni njegovoj brizi. Zato određuje Papa Pijo X. u pismu o uzgoju mladih klerika, da voditelji sjemeništa posebno paze na to da li su kandidati svećeništva: »ad parendum dociles, in pietatem proni, de se non alte sentientes, disciplinae retinentes; rectone sibi fine proposito, an humanis ducti rationibus ad sacerdotii dignitatem contendant; utrum denique convenienti vitae sanctimonia doctrinaque animo conentur acquirere.« Nema li klerik ovih kreposti, to će se brzo opaziti. Pobožnosti će vršiti ficto animo, a discipline će se držati servili timore, ili će je naprosto prezirati. Ne koriste li opomene, neka ga poglavari nakon godinu dana otpuste, jer takav ne pokazuje znakove zvanja (Motu proprio 1. IX. 1910. A. A. S. 1910. 666.) »E seminario dimittantur dyscoli, incorrigibiles, seditiosi, ii qui ob mores atque indolem ad statum ecclesiasticum idonei non videantur, itemque, qui in studiis adeo parum proficiant ut spes non affulgeat eos sufficientem doctrinam fore assecuturos; praesertim vero statim dimittantur qui forte contra bonos mores aut fidem deliquerint (Can. 1371). Biskup ne smije nikome podijeliti sv. reda, ako nije »ex positivis argumentis moraliter certus de eius cannonica idoneitate«; u protivnom slučaju smrtno griješi (Can. 973. § 3).

Crkva želi, da se oni, koji se kane posvetiti svećeničkom staležu, već od rane mladosti (a teneris annis) uzgajaju u sje-

meništu, a redovito su dužni proboraviti u sjemeništu barem kroz čitavo vrijeme bogoslovskog studija (Can. 972. § 1.) Novi crkveni zakonik govori opširno o ustanovi sjemeništa, o uzgoju i naukama klerika u Can. 1352.—1371. Još je opširnije govorio Pijo X. u svom »Motu proprio« od 1. IX. 1910. i Pijo XI. u svojoj apostolskoj poslanici kardinalu Kajetanu Bisletiu, prefektu svete kongregacije za sjemeništa, od 1. VIII. 1922.

Da sakupimo dakle sve, što smo dosad rekli, navesti ćemo odredbe crkvenog zakonika:

Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus; licite autem, qui ad normam sacrorum Canonum debitis qualitatibus, iudicio proprio ordinarii, praeditus sit, neque ulla detineatur irregularitate aliove impedimento. — Can. 968. § 1.

Episcopus ordines sacros nemini conferat quin ex positivis argumentis moraliter certus sit de eius cannonica idoneitate; secus non solum gravissime peccat, sed etiam periculo sesse committit alienis communicandi peccatis. — Can. 973. § 3.

Ut quis licite ordinari possit, requiruntur:

1. Recepta sacra confirmatio.
2. M o r e s ordini recipiendo congruentes.
3. Aetas cannonica (Cf. Can. 975., 976.)
4. Debita s c i e n t i a.
5. Ordinum inferiorum suscepcio (Cf. Can. 977).
6. Interstitiorum observatio (Cf. Can. 978.)
7. Titulus cannonicus, si agatur de ordinibus maioribus. — Can. 974. § 1.

Svatko dakle, koji je god pravilno i zakonito poslan od biskupa, može mirno stupiti u svetište i u savjesti biti siguran, da je pozvan od Boga (barem voluntate Dei consequente ipsam externam asumptionem (cf. Vermeesch O. C. III. 556.). Stoga katekizam koncila tridentskog i kaže nadovezujući na Hebr. 5. 4.: »Vocari a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur«.

A onaj, koga Crkva ne zove, ili ga, što više, i odbija, jer nema zakonitih uvjeta, neka i opet bude siguran, da nije od Boga pozvan u svetište. Naročito treba da ovdje istaknem: »Nemo ad sacrum ordinem permittatur accedere, nisi aut virgo aut probatae castitatis existat.« (Decr. Urbani II.).

To isto opetuje i tridentski koncil (s. XXIII. c. 13): »Subdiaconi et diaconi ordinentur, habentes bonum testimonium et in minoribus ordinibus probati ... qui sperent, Deo auctore, se continere posse.« Slično je tražio već u prvo doba kršćanstva sv. Pavao (I. Tim. 3.). To jasno naglasuje i biskup kodređenja subdjakona: »Si usque nunc fuistis ebrii, amodo sobrii; si usque nunc inhonesti, amodo casti.« Sigurno je, da bi onaj ordinand teško griješio, koji bi se dao zarediti in habituali peccato turpi, ako možda od zadnje ispovjedi i nije pao u težak grijeh ove vrste. Kako će ispovjednik postupati stakvim vidi Vermersch, o. c. III. 33.

Svatko sposoban (idoneus) može dakle uz dobru nakanu željeti i moliti od Crkve sv. red svećeništva. Svećenički stalež odabire svatko slobodno izborom svoje volje. Tu slobodu pretpostavlja čitav obred ređenja, a biskup je i naročito ističe u psihološki najveličanstvenijem času čitavog ređenja: »Filii dilectissimi, ad sacrum Subdiaconatus ordinem promovendi, iterum atque iterum considerare debetis atente, quod onus hodie ultro appetitis. Hactenus enim liberi estis, licetque vobis pro arbitrio ad saecularia vota transire; quod si hunc ordinem susceperitis, amplius non licebit a proposito resilire, sed Deo, cui servire, regnare est, perpetuo famulari et castitatem, illo adiuvante, servare opportebit... Proide, dum tempus est, cogitate, et, si in sancto proposito perseverare placet, in nomine Domini, huc accedite.« A novi crkveni zakonik određuje: »Nefas est quemquam, quo vis modo ob quamlibet rationem, ad statum clericalem cogere, vel cannonice idoneum ab eodem avertere.« Can. 971.

6. Zar se dakle čitavo zvanje u svećenički stalež sastoji samo od ovih elemenata: Kanonska sposobnost, dobra nakana slobodne volje i poziv (izbor) sa strane Crkve — isključivši svako djelovanje božanske milosti u duši kandidatovoj? Nipošto. Jedno je i drugo i treće od Boga, bez koga nema ništa, što je sveto. (Or. Dom. III. post Pent.). Koga Bog voluntate beneplaciti zove u svećeničku službu, njemu daje i sve potrebne sposobnosti, naravske i vrhunaravske. Zato i veli sv. Pavao: »Koji i učini nas vrsne (idoneos), da budemo sluge novomu zavjetu, ne po slovu, nego po duhu!« (2. Cor. 3, 6.)

Očito je, da se ova misao Pavlova ne odnosi samo na apostole, niti samo na prva kršćanska vremena, već u opće na sve pomagače Božje u djelu spasenja (I. Cor. 3, 9.). »On (Krist) je dao jedne apostole, a jedne proroke, a jedne evanđeliste, a jedne pastire i učitelje, da se sveti priprave za djelo službe, na sazidanje tijela Kristova: dokle stignemo s v i u jedinstvo vjere i poznanje Sina Božjega . . .« (F. 4. 11—13.)

Tko nije imao prilike, da u dobrim kršćanskim porodicama vidi po više dječaka, ili mladića, koji bi imali sposobnosti, što ih Crkva traži za svećenički stalež. Ali oni nemaju »sklonosti«, nemaju »volje za to«. Poznavao sam uglednu porodicu s dva sina, od kojih je jedan ostao svjetovniak, i to uzoran katolički svjetovnjak, a drugi je odabrao svećenički stalež. Danas su jedan i drugi već pokojni. Svi, koji su ih poznavali, bili su uvjereni, da je onaj svjetovnjak trebao poći u svećenike, a onaj svećenik da je trebao ostati u svijetu. No život i životne prilike odlučile su drukčije, kao u tolikim drugim slučajevima. Moramo priznati, da i u ovakvim naoko sličnim ili jednakim prilikama, postoje i djeluju na odluku mladoga čovjeka različiti nevidljivi razlozi i uzroci, koji su često za ljudsko opažanje imponderabilni No onaj glavni »imponderabile«, koji stvara »nagnuće«, »sklonost, volju i odluku: »postat ću svećenik« — to je nevidljiva i nečujna i nesvijesna djelatna milost Božja. Jer ako bez milosti Božje ne možemo učiniti ništa za spasenje (Iv. 15, 5), ako ne možemo ništa spasonosno misliti sami od sebe, nego je naša vrsnoća od Boga (2. Cor. 3, 5), koji nam daje Duha premudrosti i objavljenja, da ga poznamo; i bistre oči srca našega, da bismo mogli vidjeti, koja je nada njegova zvanja, i koje je bogatstvo slave nasljedstva njegova u svetima (F. 1, 17. 18), tada je jasno, da ni ove velike odluke ne može čovjek učiniti ni izvršiti bez djelovanja milosti Božje. Tako i ovdje imade svoju primjenu riječ sv. Pavla: »Ja posadih, Apolo zalije, a Bog dade da to uzraste. Tako niti je onaj što, koji sadi, ni onaj, koji zalijeva, nego Bog, koji daje te uzraste.« (1. Cor. 3, 6, 7). Tako dakle niti stoji do onoga, koji hoće, ni do onoga, koji trči, nego do Boga, koji pomiluje (Rom. 9, 16). Stoga i moli sv. Crkva: Actiones nostras quaesumus, Domine, aspirando praeveni, et adjuvando prosequere: ut cuncta nostra

oratio et operatio a te semper incipiat, et per te coepta finiatur.« (In litaniis oo. sanctorum). A u misi za mir moli svećenik: »Deus a quo sancta desideria, recta consilia et iusta sunt opera...« Isto moli svećenik na osmu nedjelju poslije Duhova: »Largire nobis, quaesumus, Domine, semper spiritum cogitandi quae recta sunt, propitius et agendi: ut, qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus.« Konačno u molitvi »pro seipso sacerdote« (or. div. 20.) moli svećenik: »Omnipotens et misericors Deus... me famulum tuum, quem, nullis suffragantibus meritis, sed immensa clementiae tuae largitate celestibus mysteriis servire tribuisti, dignum sacris altaribus fac ministrum...« Pa i kod samoga dijeljenja svetih redova pripisuje biskup samomu Bogu izbor ređenika, dakako ne ekskluzivno, nego pozitivno. »Deum Patrem omnipotentem... deprecemur, ut hos famulos suos benedicere dignetur, quos in officium ostiariorum eligere dignatus est; ... quos in ordinem lectorum a s s u m e r e dignatur; ... quos ad officium subdiaconatus vocare dignatus est — ... quos ad officium subdiaconatus eligere dignatus es — ... quos ad officium diaconatus dignatur a s s u m e r e, et quos sacris mysteriis pro nostra intelligentia credimus offerendos, ... quos ad nostrum adiutorium (ad sacerdotes) fratrum nostrorum arbitrium cosecrandos eligit; a onda odmah nastavlja u slijedećoj molitvi: Oremus D. P. O., ut super hos famulos suos, quos ad Presbyterii munus eligit, coelestia dona multiplicet; et quod eius dignatione suscipiunt, ipsius consequantur auxilio.« Obred ređenja pripisuje dakle izbor ređenika i Bogu i Crkvi,[1] koja svojim izborom i ređenjem odabranike Bogu posvećuje i prikazuje. Ovaj dvojaki smisao imade i molitva: ut hos electos benedicere digneris. Kako je od uvijek lex orandi ujedno i lex credendi, to nema sumnje, da Bog nutarnjim, nevidljivim, nečujnim, pa zbog toga nesvijesnim djelovanjem svoje milosti zove svoje odabranike k službi žrtvenika, dajući im sve potrebne sposobnosti i dobru volju, a crkvene poglavare svojom milošću vodeći tako, da svojom slobodnom voljom odabiru dostojne i vrijedne kandidate.[2]

---

[1] Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione, utrum sit a Deo (ex parte subjecti; sed hoc probare debent superiores. S. Th. II. II. Q. 189. a. 10. ad 1.)

[2] »Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur

No nije li to u protuslovlju s onim, što smo malo prije uglavili i što naglasuje kardinalska komisija, potvrđena od Pija X., 26. VI. 1912.? Nipošto. Ni komisija, u kojoj su bili sami najučeniji kardinali, pa i sam veliki dogmatičar kardinal Billot, ni Pijo X., nijesu imali na umu poricati nutarnjeg djelovanja milosti Božje u izabranikovoj duši. To bi značilo suprostaviti se samoj srži kršćanstva i poricati najelementarnije osnove čitavog traktata de gratia.[3] Jasno je iz čitavog konteksta i iz cilja te izjave, da se radilo samo o tome, što se ima zvati svećeničkim zva-

arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus.« Coelestinus I. (Ep. 21, C. 9.) — »Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu.« Concilium arausicanum II. can. 7.

[3] »Natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut jam dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo: unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quod quidam eligant matrimonialem vitam et quidam contemplativam.« S. Th. A. Suppl. Q. XLI. a II. ad 4. — Slično veli i Cornelius a Lapide: »Bog ostavlja često pojedincu slobodu u izboru njegova staleža. Ipak se za takav izbor staleža može kazati, da je od Boga, u koliko Bog upravlja drugotnim uzrocima, predvida sve i daje svako dobro. Bog doista svojom redovitom providnošću ravna svakog pojedinca preko njegovih roditelja, rođaka, prijatelja, ispovjednika, učitelja i svih ostalih prilika i drugotnih uzroka, koji čine, da jedan pođe u ženidbeni, a drugi u svećenički stalež; ali slobodno, jer ovi uzroci, koji daju pravac njegovoj volji, ne sile je, već joj ostavljaju njezinu slobodu. A kad je izbor gotov, tada Bog daje svakomu milosti prikladne njegovu staležu.« (In I. Corint. VII. 7.) — Nasuprot se čini, kao da sveti Alfons Liguori uči, da je svatko apsolutno preodređen za jedan stalni stalež u životu, izvan kojega se nalazi u velikoj pogibli, da nema onih milosti, koje su mu potrebne, da se spasi. »Qui in saeculo remanere vult neglecta divina vocatione difficulter salvabitur, cum Deus in saeculo negabit ei ea uberiora auxilia, quae praeparaverat exibere in religione, et sine his auxiliis posset salvari absolute loquendo, sed nunquam salvabitur. Nam plerique sunt (verba sut sancti Gregorii) qui nisi omnia reliquerint, salvari nullatenus possunt... Utrum vero haec culpa sit gravis aut levis, sapientium judicio relinquo...« (H. Ap. Tr. XIII. 26.).

njem: da li nutarnja sklonost i nagnuće (svijesno) i nutarnji »pozivi« (invitamenta) Duha Svetoga, ili pak sposobnost i prava nakana kandidatova. U kontinuitetu s katekizmom koncila tridentskog i s čitavim djelovanjem Pija X. protiv modernizma riješila je ta komisija ne samo, da je vocatio externa potrebna, nego je i fiksirala ona vidljiva svojstva, po kojima može crkvena vlast da odabire svećenike, i koja su ujedno siguran znak beneplaciti divini. Odredba ove komisije zapravo i nije ništa drugo, nego samo zadnja karika u lancu, kojim je Pijo X. sputao modernizam. Modernizam svađa svu religiju samo na činjenice subjektivnih svjesnih ili potsvjesnih doživljaja (Decr. Lamentabili 3. VII. 1907. 21. Denz. 2020./2021.). Tako je i čitava nauka o zvanju, u koliko se osniva na sklonosti i nagnućima ljudskog srca, kao karakterističnog i potrebitog elementa za svećeničko zvanje, i nehotice samo primjena moderne iracionalne filozofije čuvstva, što ju je modernizam prihvatio, na pitanje o zvanju. A Pijo X., koji je tolikom snagom ustao proti modernizmu u svim njegovim oblicima i primjenama, postupao je također sasvim dosljedno, kad je u pitanju svećeničkog zvanja izlučio čuvstvovanje, sklonosti i nagnuća, kao da nam ona očituju Božju volju kod izbora svećeničkog staleža, pa je čitavo to pitanje postavio na intelektualno-voluntaristički osnov, istaknuvši izričito, da nutarnja nagnuća i sklonosti nijesu siguran, jasan i potreban znak poziva Božjeg u svećenički talež, i da ne davaju nikakvih prava na ređenje, dok nijesu ispitana i prokušana od crkvene vlasti.

7. Govoreći o zvanju u svećenički stalež, treba da dobro razlikujemo ne samo t. zv. nutarnje i vanjsko zvanje, nego treba da tačno razlikujemo: (moralno) sigurne znakove zvanja (signa vocationis, canonica idoneitas, cf. Can. 973. § 3., Can. 971.); vjerojatne znakove zvanja (indicia vocationis, cf. Can. 1353); klicu zvanja (germen vocationis, cf. Can. 1353)); prvi povod, da netko uopće misli stupiti u taj stalež; konačnu spoznaju zvanja; i odluku kojom netko hoće da bude svećenik Božji. Jednom riječi: Obično se zvanje u sveć. stalež ne prepoznaje u jednom č a s u, niti se odluka stvara odjednom. Konačna je spoznaja i odluka obično rezultat oduljeg psihološkog procesa i vanjskih prilika pod ravnanjem Božje milosti. Božja će pro-

vidnost svakoga onoga, kojega želi imati kao slugu žrtvenika postaviti u takve prilike i upoznati s onim ličnostima, koje će ga privesti k oltaru. Taj je put često krivudast, ali sigurno vodi k svome cilju, premda to pozvanik jasno uviđa možda tek onda, kad vjerom prosvijetljen pogled baca unatrag u prošli svoj život. Iz toga jasno vidimo od kolike su važnosti dječačka sjemeništa, gdje se po želji Crkve upoznavaju, razvijaju i formiraju zvanja. Povod, da mladić prviput misli stupiti u sjemenište, može biti i jedan sasvim obični događaj, naoko bez veće važnosti, a može biti, — ali ne mora — i sklonost k svećeničkim funkcijama. Više od svih sklonosti vrijedi valjan uzgoj. Samo je u rijetkim izvanrednim slučajevima zvanje sasvim jasno i sigurno od početka. Obično taj psihološki proces, koji prethodi konačnu spoznaju i odluku traje dulje vremena, a često je puta izložen većim ili manjim krizama. Budući pak da u tim stvarima obično ne možemo imati, naročito, kad se radi o samomu sebi, veće jasnoće i sigurnosti, nego moralne, to je razumljivo, kad Lehmkuhl (O. c. I. 306) kaže za redovnički (reduktivno i svećenički) stalež, da dostaju vjerojatni znakovi zvanja s čvrstom voljom izvršavati dužnosti, što ih prima, a ostalo neka prepusti onima, koji ga primaju, dakle spiritualu, rektoru i biskupu — pretpostavljajući, da ga poznaju i da im je glede svoje duševnosti bio iskren. Crkveni poglavari imadu daleko veću obvezu nego sam kandidat, »et ideo debent accedentem probare, utrum Spiritu Dei ducatur, an simulate accedat (S. Th. II. II. Q. 189. a. 10. ad. 1. — Can. 937. § 3.)

8. Je li grijeh n e o d a z v a t i s e s i g u r n o s p o z n a t o m z v a n j u, pa ostati u svijetu? Držimo daleko pretjeranim mišljenje, da je takav čovjek quasi reprobatus. Isto je tako neopravdano smatrati ga bez daljnjega krivcem smrtnoga grijeha. Spasitelj je kazao onom mladiću, koji mu je rekao, da je držao sve zapovijedi od mladosti svoje, pa ga onda upitao, šta još treba da čini: »A k o h o ć e š savršen da budeš . . . dođi za mnom« (Mat. 19, 21). Ne razumiju svi ove riječi, do onih, kojima je dano i koji to od svoje volje hoće. Malo prije rekao je Spasitelj tom mladiću: »Ako hoćeš da uđeš u život, drži zapovijedi« (Mat. 19, 18). Vjerovanje i obdržavanje Božjih zapovijedi, to je jedini uvjet, što ga imade da ispuni onaj, koji

hoće ući u život vječni. A slijediti čistog i siromašnog Isusa kao redovnik ili kao svećenik nije pod grijeh nitko dužan. Zato i kaže Spasitelj, kad se radi o zapovijedima: »Ako hoćeš da uđeš u život...«, a kad se radi o tom, da taj dobri mladić bude drugom Isusovih učenika, tad mu kaže Isus samo: »Ako hoćeš savršen da budeš, dođi, idi za mnom«. Po našem je mnijenju ipak dosta pogibeljno, ako i nije samo po sebi grešno, ne odazvati se sigurno spoznatom pozivu Božjem, jer držimo ispravnim mišljenje, da je sveznajući Bog, koji je voluntate beneplaciti u nacrtu svoje providnosti odredio ovoga za svećenički stalež i dao mu tu spoznaju, ujedno označio i milosti, koje će on dobiti, odazove li se tom pozivu. Ne odazove li se pak, tada se ipak može spasiti, jer Bog voluntate beneplaciti hoće da se svi ljudi spase, ali milosti, koje su mu u tu svrhu potrebne, a koje tako reći nijesu određene u nacrtu divini beneplaciti ovog zbiljskog poretka, što ga je Božja providnost odabrala, treba da si sam zasluži, možda većim naporom, nego li u svećeničkom staležu, koji je sam po sebi doduše vezan većim dužnostima, ali su te dužnosti pomoću Božjom lake onima, koje je Gospod pozvao. U svakom pak slučaju i ovdje vrijedi: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.

»Pred šatorom zavjetnim, to će reći s istoka, neka staju u oko Mojsije i Aron sa sinovima svojim čuvajući svetinju među sinovima Izraelovim; ako tko drugi pristupi, neka se pogubi« (IV. Mojs. 3, 38). Ta se riječ strahovito ispunila u starom zavjetu. Kore, Datan i Abiron propali su živi u zemlju, jer su s neovlaštenim rukama zapalili vatru pred zavjetnim kovčegom (Nm. 16, 31—40). Saul je izgubio prijesto, jer si je prisvajao prikazivanje žrtve, što ju je smio prinositi samo zakonski svećenik (1. Sam. 13, 9—14). A Oza je — kako se čini u najboljoj namjeri, ali neovlašten, taknuo zavjetni kovčeg, pa se srušio mrtav, (2, Sam. 6, 6, 7). Tako je bilo u starom zavjetu. U novom zavjetu ljubavi, nema više ove strahovite sankcije i kazne za onoga, koji je u svetište Božje unišao nepozvan. Pitamo, griješi li takav čovjek. A odgovor glasi drukčije, nego li na pređašnje pitanje. Mi držimo, da takav čovjek griješi smrtno, ako je samo potpuno svjestan onoga što čini. On naime, prema gore izloženom, ili nema potrebnih spo-

sobnosti, ili nema prave nakane. U jednom se i drugom slučaju izvrgava teškoj pogibli, da ne bude kadar vršiti teških svećeničkih dužnosti, niti snositi teških tereta svećeničke službe, koji često vežu pod teški grijeh. Takav je svećenik ponajčešće nesretan u svom životu i na sablazan vjernicima i nevjernicima. Ipak ni on nije quasi reprobatus, jer može sebi, ako i vrlo teško, dobrom svojom voljom zaslužiti milosti i povrh onih na koje već ima pravo samim primitkom svetoga reda. Uopće je lakše onima, koji su stupili u sveć. stalež s pravom nakanom, ako možda i nijesu mnogo pazili jesu li sposobni za to. Nakon primitka sv. reda suplira tako reći manjak ovih sposobnosti njegova dobra volja i Božja milost, koju dobiva voluntate Dei consequente electionem episcopi et ordinationem. Za ove vrijedi: si non es vocatus, fac ut voceris, to će reći: nemaš li svih potrebnih sposobnosti za vršenje svećeničke službe, a primio si sv. red, nastoj dobrom svojom voljom da ih stekneš.

Što će pak oni da učine, koji kažu, da su »izgubili zvanje«? Ova se fraza ne može odnositi na Božju odredbu u nacrtu providnosti, jer je ta nepromjenjiva. Ne može se odnositi ni na izbor biskupov, kad je sv. red već podijeljen, već je očito, da tu može biti govora samo o potrebnim sposobnostima i o dobroj nakani, a te se ne gube bez vlastite krivnje. Krilatica, da je »bolje biti dobar svjetovnjak, nego li loš svećenik«, obično se odnosi na celibat. Nakon primitka sv. reda neka znade svećenik, da je dužan ustrajati, pa ma i »izgubio«, t. j. zanemario zvanje, pa ma i izgubio »volju« za svećenički rad i dužnosti. Bude li živo nastojao vršiti svoje lične i pastirske dužnosti, Gospod će mu sigurno dati milost, da mu opet bude onus Domini leve et iugum eius suave, vel saltem portabile.

9. »Circa statum ab aliquo iuvene eligendum ne audeat confessarius illum ei determinare, sed tantum ex indiciis curet suadere statum illum ad quem prudenter iudicare potest ipsum a Deo vocari. Praesertim, loquendo de iis qui religionem ingredi volunt... vocatinem sui poenitentis bene probet, inquirendo, an illam habeat, ne poenitens impedimentum aliquod inhabilitatis, infirmae valetudinis, inopiae parentum? et maxime expendat finem, an sit rectus, nempe magis se coniungendi

Deo, aut lapsus emendandi anteactae vitae, aut saeculi pericula vitandi? Quod si principalis finis esset mundanus, vitam agendi commodiorem, aut se liberandi a propinquis durae conditionis, aut complacendi parentibus, qui ad hoc eum impellunt, caveat ne permittat religionem ingredi; nam eo casu illa non est vera vocatio, sine qua eiusmodi ingressus malum habebit eventum. Si autem finis est bonus et abest impedimentum, nec potest nec debet confessarius nec alius ut docet S. Th. sine culpa gravi ilii impedire aut dissuadere vocationem, quamvis prudenter aget aliquando, si executionem illi differat ad melius experiendum, an resolutio sit firma et perseverans.« (H. AP. Tract. ult. 39).



Religija prakulture.

Dr. A. Gahs.

(Nastavak.)

D. Sjeverna Amerika.

2. Kulturno-historijskim putem smo utvrdili, da su nosiocima relativne prakulture u Sjev. Americi ostali: centralni Kalifornijci, (gorski Seliš), neki zapadni i sjeverni Algonkin i neki Paleo-Eskimi. Primjesa mlađih kultura imadu u većoj mjeri uistinu svi, pa se njihova religija kreće otprilike u oblicima, kakve smo našli u Juž. Americi kod Ona, Džes i Uitoto.

Razmjerno su najviše sačuvali svoju originalnu kulturu i religiju centralni Kalifornijci t. j. Juki i dio Penuti. To su u novije doba zapazili naročito američki etnolozi te su se velikim marom dali na istraživanje njihove kulture i religije: tako Kroeber, Dixon, Curtin, Sapir i dr. Skupljeni materijal djelomično su sami i obradili. U većoj sintezi, naročito u vezi sa ostalim kulturama urođenika Sjev. Amerike, učinili su to dva njemačka etnologa, i to F. Krause u djelu: Die Kultur der kalifornischen Indianer (Leipzig 1921.) i P. U. Schmidt: Die Altstämme Nordamerikas (Festschrift Eduard Seler, Stuttgart 1922., str. 471.—502.). Prvi je obradio više materijalnu kulturu i socijalne uredbe, drugi opet socijalne uredbe i religiju.

Konačni je rezultat svih ovih istraživanja sličan otkrićima u jugoistočnoj Australiji: u centralnoj Kaliforniji ističe se veoma markirana ličnost Najvišega Bića, a njegova svojstva kulminiraju u stvaranju svega, što postoji. U tomu se centralna Kalifornija razlikuje od svih ostalih dijelova urođeničke Sjev. Amerike. Time je ujedno dovoljno utvrđeno i to, da ovi nazori prvobitno pripadaju centralnoj Kaliforniji t. j. relativnoj prakulturi, dok naprotiv sve mitske natruhe potječu iz susjednih krajeva t. j. od mlađih kultura, kako smo to također izravno

dokazali u prvoj točki. Tako veli F. Krause: »Wir finden . . . in der Mythologie den Glauben an einen Schöpfer (besonders bei den Zentralkaliforniern, er fehlt bei den Nordwestkaliforniern) in einer reinen Ausgestaltung, wie er sonst in Nordamerika nicht wieder vorkommt . . .« (str. 91. sa notom 6.). Potanje se o tomu izražava sâm A. L. Kroeber, koji je većinu materijala i skupio: »U centralnoj Kaliforniji nalazimo svuda pravo stvaranje (true creation) svijeta, čovječanstva i njegovih uredaba. Pojam stvoritelja je često sasvim uzvišen (quite lofty), a prevejana djela ili nedostaci obično nijesu s njime u vezi. Često je neka opreka između ovoga dobrotvornoga i uistinu božanskog stvoritelja (truly divine creator) i neke druge osobe, obično Kojota (prerijskog Vuka), koji djelomice surađuje sa stvoriteljem, ali djelomice mu je protivan, jer je odgovoran za smrt čovječanstva i za druge nesavršenosti u sistemu svijeta« (P. Schmidt, l. c. 480.).

Taj Kojote je mitologizirani praotac, koji u duhu lunarne mitologije starije matrijarhatske kulture počinje da rivalizira sa Najvišim Bićem. Ali upravo je za centralne Kalifornijce karakteristično, da Najviše Biće zadržaje svoju supremaciju nad mitologiziranim praocem, dok su kod sjevernih i južnih Kalifornijaca oba međusobno izjednačeni. Mitologizirani praotac u centralnoj Kaliforniji više je tvorevina lunarne mitologije bumeranškog sloja relativne prakulture, kao kod Juin u jugoistočnoj Australiji i Uitoto u Južnoj Americi, negoli starije matrijarhatske kulture, u kojoj su uostalom još dobrim dijelom sačuvane i tradicije bumeranške kulture, kako se to opaža napose u Australiji i u Austroneziji. Na to upućuju neke okolnosti: Kod Juki, koji su najstarije pučanstvo Kalifornije i valjda Sjev. Amerike uopće, Kojote pomaže Najvišem Biću napose time, što je autor ljudskih umijeća i običaja, pa se time očituje kao kulturni heroj t. j. prvi čovjek. Kod Vintun-Penuti i Maidu-Penuti je Kojote protivnik Najvišem Biću poglavito u tome, što je on kriv, da je smrt došla na rod ljudski, a to isticanje, da je prvi čovjek u vezi sa smrću, upravo i jest u duhu bumeranškoga sloja relativne prakulture; možda se međutim u kalifornijskim verzijama ove teme kriju i starije tradicije. Napokon u Kaliforniji, u južnom dijelu, uistinu dolazi neko oružje, koje je nalik

na bumerang (W. Krickeberg, l. c. 138.). Ali se centralni Kalifornijci veoma razlikuju također od Juin i Uitoto u tome, što se je kod ovih drugih Najviše Biće sasvim stopilo sa mitologiziranim praocem, dok kod onih prvih Najviše Biće nesamo ostaje sasvim neovisno od njega, nego zadržaje i svoju potpunu supremaciju nad njim.

Ta se supremacija očituje već u samom imenu Najvišega Bića, i to na dva načina. Dok je naime u sjevernoj i južnoj Kaliforniji Najviše Biće prikazano kao i mitologizirani praotac pod imenom kakove životinje lunarno-mitološkoga značenja, a time je već istaknuta i njihova jednakost, u centralnoj Kaliforniji nosi Najviše Biće vlastita imena. A ta imena opet izriču njegovu suverenost i natprirodna svojstva. Na to je već i sam Kroeber upozorio: »Karakter i funkcije Kojota i stvoritelja stalno (invariably) se fundamentalno razlikuju u mitima Indijanaca ovoga kulturnoga područja. Imena stvoritelja označuju (are indicative) njegovu narav«: kod Juki se zove T a i k o m o l t. j. onaj, koji ide sâm (He-who-goes-alone), kod Vintun-Penuti O l e l b i s t. j. onaj, koji je na visini (Existing-in-the-above), a kod Maidu-Penuti K o d o j a n p e t. j. onaj, koji je započeo ili načinio zemlju (Earth-Initiator or Earth-maker), ali u mitima se još izričito veli, da je načinio također zvijezde, životinje i ljude, i to sve iz blata, dakle od zemlje, koju je opet on stvorio (P. Schmidt, l. c. 481. i 483.). U mitima se označuju i druga uzvišena svojstva Najvišega Bića. R. B. Dixon crta karakter Najvišega Bića kod Maidu ovako: »Stvoritelj je kroz cijelu seriju (mita) jednako (uniformly) dostojanstven, dobrohotan, nikada se ne snizuje do ludorija (trickery), a uvijek nastoji, da čovjeku učini život udobnim, i da taj život bude besmrtan i sretan ... (Miti) opetovano utvrđuju, da je stvoritelj uistinu svemogući (all-powerfull) ..« (ib. 481. Nota 1.). J. Curtin karakterizira opet Najviše Biće kod Vintun ovako: »O l e l b i s živi u najvišem dijelu neba; s njime su najbolji od prvoga naroda. Iz svoje lijepe kuće on vidi sve na zemlji, i čini se, da je realniji i familijarniji nego ikoje božanstvo drugih plemena. On je sigurno djelotvorniji u upravljanju, aktivniji nego ikoje božanstvo drugih indijanskih naroda, koliko znadem. O l e l b i s raspolaže s prvim narodom, osim u malo događaja, i on zadrži

kod sebe svakoga, koji mu se svidi. On šalje na zemlju i transformira, koga drži korisnijim dolje nego gore, i pruža primjer božanstva samovladara (single ruling), koji, premda nije svemogući ili sveznajući, jest sposoban da po znanju i službi drugih vlada (beat rule) svijetom na svim mjestima i svuda« (ib. 483. Nota 5.).

Kako sam već spomenuo, Najviše Biće u centralnoj Kaliforniji ističe se osobito stvaranjem, pa ga američki etnolozi redovito i nazivaju stvoriteljem. To svojstvo izraženo je kod Maidu i u njegovom imenu K o d o j a n p e, a stvorio je, izravno ili neizravno: zvijezde, zemlju, životinje i ljude. Stvaralačko djelovanje Najvišeg Bića u centralnoj Kaliforniji uopće sintetizira Kroeber ovako: »Ono često pravi (proizvodi, makes) svijet od prvobitne vode (pramora). Općenito pravi također gore i rijeke. Obično stvara (creates) hranu. Gotovo uvijek stvara ljude i često ih dijeli po jezicima i prebivalištima. Daje ljudima njihova umijeća i zanimanja« (ib. 481.). U pojmu stvaranja najviše su se uzdigli Maidu, jer su se približili pojmu »creatio ex nihilo«, koliko to prosječan čovjek uopće može. Analizom i komparacijom utvrdio je to napose Dixon: »Problemi postanka i početka stvari, čini se, da su jako zaokupili maštu od Maidu. I oni se nijesu zadovoljili, da pretpostave svijet već stvoren i pripravljen, što će ga zauzeti pređi čovječanstva, kad stignu do njega, nakon što su prije boravili negdje drugdje, kako su si to zamislila n. pr. mnoga jugozapadna plemena. Niti je ovdje stvaranje samo neka epizoda — ponovno stvaranje, nakon što je ovaj ili onaj uzrok doveo do potopa — kako je to u nekim mitologijama. Ovdje je stvaranje pravi (real) početak: preko njega, iza njega, nema ništa. U početku bilo je samo veliko more, m i r n o i n e o g r a n i č e n o, na koje dođe dolje sa v e d r o g a neba Stvoritelj, ili na kojem on i Kojote plivaju u čamcu« (ib. 481.—482.). P. Schmidt dobro opaža, da je psihološki razumljivo, što primitivnom mišljenju (t. j. mišljenju prosječnog čovjeka uopće!) ne uspijeva, da se u sticanju pojma apsolutnoga stvaranja (»um den Begriff der apsoluten Schöpfung zu vollziehen«) otrese svake materije. Tako su i Maidu samo djelomice uspjeli, jer su pojam prvobitnog »ništa« sveli na predodžbu »minimuma materije«: mir-

nog i neograničenog mora i vedroga neba. Ali P. Schmidt lijepo razlaže, da Maidu »ipak teže za najvišim mogućim stupnjem apstraktnoga mišljenja, a postizavaju ga ovdje time, što pretpostavljaju samo nebo bez oblaka, koje se ukazuje u smjeru visine, u vertikali kao prazno ništa, kao prazan prostor, i sasvim mirno, neograničeno more, koje predstavlja u smjeru širine i dužine, u horizontali neograničen prazan prostor« (ib. 500.). Međutim valja priznati, da su Uitoto u Juž. Americi svakako dalje dotjerali u tom pogledu; oni operiraju sa »ništa«, prazninom, idejom (naino), razmišljavanjem i t. d., kako smo već vidjeli. Ali neki Maidu, koji su doduše izvan užega područja centralne Kalifornije, ne zaostaju mnogo niti za njima, a odaju također i jači utjecaj lunarne mitologije. Njihovu rafiniranu spekulaciju Dixon odmah i nadovezuje na gornji prikaz: »Svoje spekulacije o postanku ili prethodnom mjestu boravka Stvoritelja ili Kojota vode Maidu u području Sierra unatrag ipak znatno dalje. Oni pričaju, kako je u početku bilo samo beskrajno more i nebo bez oblaka. Polagano se počeo na nebu da uobličuje tanki oblak, koji je rastao, dok nije dosegao znatne proporcije. Tada se postepeno skrućivao, i kako je postao čvrst (solid), postade svjetlosiva Lisica, Stvoritelj. Tada se podigne magla, a od nje, kad se skrutila i tako reći stinula (coagulated), proizađe Kojote. Procesom dugotrajnog i napetog mišljenja (by a process of long-continued and intense thought) Stvoritelj stvori čamac, u koji on i Kojote uniđu, pa su u njemu mnogo godina plivali, tjerani od vode bez cilja, dok nije čamac obrastao mahovinom i počeo da se raspada, te su bili prisiljeni, da se zamisle u potrebu stvaranju svijeta, na koji će moći da se sklonu« (ib. 482.). Uistinu (Jagan), Uitoto i Maidu, zatim jednom već spomenuti Zuni i napokon neki prerijski Indijanci pokazuju, da su američki urođenici, napose oni Sjev. Amerike, rođeni filozofi!

Čim prekoračimo granice užeg područja centralne Kalifornije t. j. ostavimo Juki, Vintun-Penuti i Maidu-Penuti, bitno se mijenja slika Najvišega Bića. U južnoj Kaliforniji, gdje borave glavna masa od Penuti i dva otočića od Juki, prevladao je sasvim utjecaj velike familije Hoka-Juma, nosioca mlađe matrijarhatske kulture. U sjevernoj Kaliforniji, gdje obitavaju

neki Penuti i svi algonkinski Ritva (Jurok i Višok), situacija još je pogoršana, jer se tu sa članovima familije Hoka-Juma sastao primorski val od Athapaska, nosioca starije matrijarhatske kulture. U oba je područja Najviše Biće izjednačeno sa mitologiziranim praocem na taj način, da je i ono predočeno pod imenom kakove životinje lunarno-mitološkoga značenja. Osim toga kod nekih se plemena sasvim stopilo sa Kojotom, ili ga je ovaj potisnuo u pozadinu, pa Kojote sa drugim bićima životinjskog oblika i mitološkog karaktera izvlači zemlju iz pramora, uređuje svijet i poučava ljude. U južnoj Kaliforniji Najviše Biće nosi ime Orla, a kako je postepeno dospio u pozadinu, pokazuju ovi miti o stvaranju. Kod Jokut-Penuti kornjača ili neka močvarica donosi malo zemlje ili pijeska sa dna pramora, od čega Orao načini zemlju, a Kojote mu kvari posao; po drugoj verziji Soko i Gavran uređuju svijet na nalog Orla; po trećoj opet verziji čine to ovi isti sasvim samostalno. Kod Kostano-Penuti su na početku svijeta Orao, Kojote i Kolibrić, pa kod nekog velikog potopa spasava Orao ovu drugu dvojicu; po drugoj verziji ostao je iza potopa samo Kojote, koji »gleda, kako iz nekoga pera, što je plivalo na vodi, nastaje Orao, i oba zajedno stvaraju svijet« (ib. 485.). Kod Salina-Hoka, koji obitavaju između Kostano-Penuti i Jokut-Penuti, veli se, da su Orao, Kojote i Kolibrić braća; iza potopa stvara Orao muža od zemlje, što je sa dna mora donosi na njegov nalog ptica Kingfisher; poslije toga stvara njegovu ženu, i to po prvoj verziji od njegovog rebra, a po drugoj verziji od vlastitog »pera, što ga je sebi izvukao i položio pokraj muža, koji je spavao« (ib. 485. i 483. Nota 7.). U sjevernoj Kaliforniji algonkinski Višok-Ritva još se oslanjaju na ideje centralne Kalifornije, jer stvoritelj nosi vlastito ime: stari muž, koji je gore (Above-Old-Man). Kod sjevernih Maidu-Penuti, koji su u području Sierra, izražena je srodnost Najvišega Bića sa mitologiziranim praocem, Kojotom t. j. prerijskim Vukom time, što Najviše Biće nosi ime svjetlosive Lisice — kao kod Ahomavi-Hoka i Jana-Hoka. Napokon kod algonkinskih Jurok-Ritva, kao i kod većine ostalih plemena Hoka, gotovo je i nestalo Najvišega Bića t. j. stopilo se sa Kojotom, koji sa svojim mitskim drugovima imade glavnu ulogu u mitima o stvaranju. Značajno je također,

da u sjevernoj Kaliforniji mnogi miti pričaju o narodima, koji su prvi živjeli na zemlji, ali su kasnije sasvim izginuli sa lica zemlje. U tomu se sigurno očituje svježa uspomena došljaka, Athapaska i Hoka, na prvobitno stanovništvo Kalifornije: Juki, Ritva i Penuti (ib. 479.—480. i 482.—483.).

Za Kalifornijce su karakteristične također i inicijacije mladeži, koje ih usko vežu sa većinom nosioca relativne prakulture u ostalim kontinentima. Ali kao što su nazori o Najvišem Biću više ili manje pomućeni lunarnom mitologijom matrijarhatskih kultura, tako su inicijacije djelomice sasvim uništene, a djelomice veoma promijenjene pod utjecajem dvaju elemenata starije matrijarhatske kulture, i to tajnih društava muževa i ceremonija prigodom prve menstruacije djevojaka. Inicijacije su sasvim propale poglavito u južnom dijelu Kalifornije kod Mivok-Penuti i možda kod Kostano-Penuti (ib. 477. i Krause, l. c. 91. Nota 1.). Na sjevernoj i južnoj granici Kalifornije nalazimo kod plemena (Athapaska i) Hoka-Juma samo spomenute ceremonije za djevojke (ib.). Kod ostalih Kalifornijaca postoje prave inicijacije samo za mladiće, a neki imadu pokraj toga još i menstrualne ceremonije za djevojke. Jedno i drugo se obavlja ili skupno ili pojedinačno. Gdje se ceremonije za djevojke obavljaju skupno, tu je sigurno djelovao utjecaj skupnih inicijacija mladića. Gdje se opet inicijacije mladića obavljaju pojedinačno, tu je teško prosuditi, odakle to potječe. Možda je originalno, jer pojedinačne inicijacije mladića imadu i Minkopi na Andamanima. Možda je posljedica individualnoga totemizma, koji također postoji u Kaliforniji kao i kod Minkopa, ali je razlika u tome, što se u Kaliforniji individualni totem stiče u inicijacijama, odnosno prigodom djevojačkih ceremonija. Nadalje nije isključen niti utjecaj ovih ceremonija, koje se već iz fizioloških razloga svuda po svijetu, gdje postoje, redovito obavljaju pojedinačno. Napokon je moguće, da su na oblik inicijacija mladića utjecala i tajna društva muževa, koja također redovito primaju pojedinačno nove članove, a u Kaliforniji su se uistinu spojila sa inicijacijama mladića i tako proizvela tip inicijacija, kakav smo našli kod Ona na Ognjenoj Zemji. Inače su raznovrsnosti detalja kod pojedinih plemena Kalifornije dosta velike, a i izvještaji o nekim plemenima su manjkavi i ne-

jasni. I P. Schmidt veli: »Der gesamte Tatsachenkomplex der Jugendinitiationen bei diesen Stämmen bedarf noch einer genauen und umfassenden Feststellung« (l. c. 478.). Zato se P. Schmidt i Krause ne slažu u provedenim grupacijama. Tako ne mogu sa sigurnošću da zaključim, da li centralni Kalifornijci imadu većinom samo inicijacije za mladiće, kako to P. Schmidt izvodi, ili također i spomenute ceremonije za djevojke, kako bi izlazilo iz razdiobe, što je daje Krause. Svakako sigurno je međutim ovo: Maidu-Penuti imadu oboje (P. Schmidt, 478. sa N. 1.; Krause, l. c.). Nigdje u Kaliforniji, dakle ni kod Maidu-Penuti nema pravih skupnih inicijacija za djevojke, kakve su kod Jagan i Alakaluf na Ognenoj Zemlji, a donekle i kod Kurnai u jugoistočnoj Australiji (P. Schmidt, 477.—478.); menstrualne se ceremonije u Kaliforniji mogu donekle da isporede jedino sa pojedinačnim inicijacijama djevojaka kod Minkopa. Inicijacije mladića kod Maidu-Penuti kombiniraju u sebi elemente pojedinačnih javnih inicijacija mladića kod Minkopa i skupnih tajnih kod Juin (i Kurnai) u jugoistočnoj Australiji. Povrh toga spojene su te inicijacije sa (tajnim) društvom muževa, pa se tako, premda se obavljaju pojedinačno, konačno ipak najbolje podudaraju sa skupnim tajnim inicijacijama mladića kod Ona na Ognenoj Zemlji. To sve izlazi iz ovoga prikaza: »Der Männerbund . . . ist eine lose Vereinigung der Männer des Dorfes, also meist verwandter Männer . . . Diese Vereinigung hat keine Abzeichen, keine straffe Organisation . . Als Zweck der Vereinigung wird die Einschüchterung des weiblichen Geschlechtes angegeben . . . Die Knaben werden bei Eintritt der geschlechtlichen Reife unter Beobachtung gewiser Zeremonien, die aus Fasten, Belehrung über die Morallehre und die Mythen des Stammes, Verleihung eines neuen Namens und einem Geistertanz bestehen, in die Vereinigung aufgenommen« (Krause, 89.; isp. i 71.). Primanje dakle u društvo muževa imade karakter inicijacija za mladiće. To se vidi još napose iz toga, što kod Maidu-Penuti gotovo svi mladići stupaju u to društvo, i što ih stariji muževi upravo sile na to (P. Schmidt, 478. Nota 1.). Povrh toga postovi i pouke u etici i u religijskim tradicijama plemena sadržavaju glavne elemente tipičnih skupnih inicijacija mladeži na Ognjenoj Zemlji i u jugoistočnoj Australiji; postovi

i plesovi opet sjećaju na individualne inicijacije mladeži kod Minkopa (i Bušmana). S time u svezi treba da još istaknem, da kod Kalifornijaca uopće temeljnu socijalnu jedinicu tvori jaka individualna, često puta i monogamijska, familija sa patrijarhatom, osim na sjeverozapadu, gdje se opaža utjecaj matrijarhata (P. Schmidt, 474.—476.; Krause, 66.). Vjeruju također u naplatu ljudskih djela na drugom svijetu (Krause, 91.; C II. 587.).

Izvanjski se kult Kalifornijaca, a napose Maidu-Penuti, očituje poglavito u plesovima i u drugim godišnjim ceremonijama. Ove imadu doduše mnogo primjesa magije, koncentrirane inače u (tajnim) društvima muževa (isp. Krause, 71. i 89.), ali odaju također veze sa žrtvenim ceremonijama prije lova kod Vedda na Ceylonu i sa svetkovinama kod Uitoto u Juž. Americi, koje nose biljeg i primicijalnih žrtava, kako smo već čuli. Takove velike, zajedničke i godišnje ceremonije kod Maidu-Penuti »sind vor allem Tänze, die eine reiche Ausbeute bestimmter Jagd- und Fischzüge oder bestimmter Ernten gewährleisten sollen, sowie Danksagungstänze für reiche Jagdbeute und reiche Ernten, die besonders im Herbst und Winter stattfinden« (ib. 72.). Ovamo spadaju i »die mancherlei Massnahmen beim Fang des ersten Lachses« (ib. 91.), koje Krause nažalost ne opisuje potanje, a vjerojatno sadržaju u sebi neke ostatke primicijalne žrtve. Bancroft opisuje zahvalnu ceremoniju kod sjevernih Kalifornijaca, kojima pripadaju i algonkinski Jurok-Ritva, ovako: »Die benachbarten Stämme finden sich zum Fest zusammen, und ein alter graubärtiger Mann spricht ein Dankgebet, in welchen er all die im Jahre erhaltenen Wohltaten aufzählt und die Anwesenden ermahnt, durch gute Aufführung und sittliches Betragen noch grössere Wohltaten zu verdienen« (C. II. 585.). Pod većine Penuti nalazimo još i godišnju svečanost za sve pokojnike, koji su tijekom godine umrli: na velikoj lomači spale darove u odijelu, nakitu, oruđu i hrani, te ih tako »pošalju« pokojnicima na drugi svijet (Krause, 72. i 90.—91. sa Notom 12.). Napokon Maidu-Penuti i Čumaš-Hoka upotrebljavaju kao žrtvene darove ili za oznaku svetih mjesta posebne batine, nakićene ptičjim perima (Krickeberg, l. c. 142. i Krause, 64. Nota 1.). Međutim takove batine

nalazimo također kod Indijanaca Pueblo kao potkrepu molitvama i kod Huičol-Pima na mexikanskoj visoravni kao žrtvene darove i potkrepu molitvama (Krickeberg, 152. i 159.), dakle u onim krajevima, gdje dolaze također bilo kakove vrste bumeranga (ib. 77., 138. i 147.). Nadalje sa takovim batinama u ruci plešu žene Neo-Eskima na Alaski prigodom svečanosti za pokojnike (C II. 507.). Slične batine (od vrbe), na kojima ostanu visjeti odstrugani uvojci i pramovi, a imadu sasvim istu svrhu kao i pernate batine u Sjev. Amrici i sigurno su u vezi sa kultom mitološkoga praoca Medvjeda, naći ćemo u sjeveroistočnoj Aziji kod Ainu i Giljaka. Ako se sada sjetimo, da u Kaliforniji kod Kostano-Penuti Orao, zastupnik staroga Najvišega Bića, nastaje od »pera«, a kod Salina-Hoka Orao od vlastitoga pera stvara prvu ženu: onda je gotovo sigurno, da se i pernate batine u Kaliforniji odnose na kult mitologiziranoga praoca, bilo izravno bilo neizravno, kao posrednika naime pred Najvišim Bićem — »za potkrepu molitvama«.

Glavne religijske elemente centralnih Kalifornijaca sačuvali su i ostali nosioci relativne prakulture u Sjev. Americi, ali djelomice u pogoršanom stanju. Napose svuda se ustalio lunarno-mitološki dualizam matrijarhatskih kultura: »Velikom Duhu«, starom Najvišem Biću, protivan je neki »zao duh« t. j. umrli i »zli« praotac, koji šalje naročito bolesti i smrt. Inače imade nekih važnih detalja, napose u kultu.

Kod gorskih Seliš, i to kod plemena t. z. Flatheads, ističe se osobito visoka etika u vezi sa vjerom u Velikoga Duha. Doduše nije sasvim isključeno, da su na njih utjecali i neki misionari na prolazu par decenija prije prvih izvještaja o njima. Ali i tada bi ostala značajna činjenica, da su gorski Seliš tako brzo shvatili, primili, u praksi proveli i zadržali visoke etičke zasade. Pleme Flatheads otkrili su naime u 18. v. neki putnici i misionari, koji su samo prošli kroz njihovu zemlju. Potanji izvještaji potječu istom iz početka 19. v., a već prvi izvjestitelj, trgovac Cox, koji je boravio među njima od god. 1812. do god. 1814., hvali ih veoma: oni su pošteni u trgovini, odani svojim poglavicama i nada sve iskreni; u ratu su hrabri (ali i okrutni); žene su izvrsne supruge i majke, i Cox nije čuo ni za kakovu nevjeru (C II. 570.—571.). G. 1840. posjetio je

Flatheads glasoviti misionar, isusovac De Smet. Njemu reče neki 80-godišnji poglavica, koji je dakle oko g. 1780. bio već mladić od 20 godina, ovo: »Dok sam bio mlad i još sve do zrele dobi, ležao sam u dubokom neznanju s obzirom na dobro i zlo, te sam se tada bez dvojbe često zamjerio Velikom Duhu. Zato iskreno molim za oproštenje. Ali kadgod sam upoznao, da je nešto zlo, odmah sam to istjerao iz svoga srca. Ne sjećam se, da bi u svom životu namjerce i svijesno uvrijedio Velikoga Duha«. Drugi neki poglavica govorio je svojim podanicima kao kakav propovjednik: opominjao ih, da Velikoga Duha ljube, da k njemu uprave svoje prve misli i riječi svakoga jutra i t. d.

De Smet veli, da među njima nije našao nijedne opačine, osim neke hazardne igre, na kojoj su često izgubili svu imovinu. Naprotiv nabraja gotovo sve kreposti, što ih uključuje u sebi dekalog. Zanimljiva je ova njegova opaska: »Predugo smo se priučili na to, da divljake unutrašnjosti sudimo po onima na granici. Ovi su posljednji naučili sve opačine bijelaca, koji u svojoj nečistoj težnji za dobitkom nastoje da ih korumpiraju i svojim primjerom obodre.« (Ib. 571.—573.). Misionar Palladino skupio je sve podatke o Flatheads, dok su još bili pogani, pa zaključuje: »Vjerovali su u dobroga i zloga duha, isto tako u buduće stanje nagrade i kazne... Njihov je moralni kodeks bio kratak, ali bogat sadržajem. Poštenje, hrabrost, ljubav prema istini, ljubav prema ženi i djeci, to su bile glavne kreposti, koje su davale pravo na buduće blaženstvo, dok su protivne opačine donosile beskrajnu bijedu« (ib. 571.). Napokon isusovac Giorda spominje »zahlreiche Opfer, um einer höheren Macht zu danken, um sie zu versöhnen oder günstig zu stimmen« (ib. 573.).

Nešto više doznajemo o tim žrtvama kod sjevernoga ogranka južnih zapadnih Algonkin, koji su prvi susjedi gorskih Seliš. Među ove Algonkin ubrajaju se plemena Kri i t. zv. Blackfeet. O Kri imadem ovaj izvještaj misionara A. Lacombe: »Ovi divljaci priznaju Velikoga Duha ili Gospodara života. Imadu doduše veoma nejasnu ideju o Bogu, ali mu se klanjaju, k njemu vape i njemu zahvaljuju.« Kri vjeruju i u zloga duha, kojemu žrtvuju pse, da im ne škodi. Velikom

Duhu žrtvuju sobove i jelene (C II. 488.). Slične nazore i uredbe nalazimo i kod Blackfeet. Ali kod njih otkrivamo tragove još starijih nazora i uredaba, koje ujedno međusobno vežu dva skrajnja krila ogromne algonkinske familije: Ritva u Kaliforniji na obali Tihog Oceana i neka izumrla plemena u današnjim državama Kanade i Unije na obali Atlantskog Oceana. A to mora da su onda originalne tradicije svih Algonkin.

Čujmo najprije, što veli o Blackfeet glasoviti misionar, etnograf i etnolog zapadne Kanade Pater A. G. Morice, O. M I. On spominje religijski dualizam, kakav je kod Kri: priznaju naime Velikoga Duha i zloga duha. Ovome drugome žrtvuju pse, dio lovine ili kakovu inače vrijednu stvar, a bave se s njime poglavito šamani. S Velikim Duhom rivalizira opet Sunce. O njihovom kultu i međusobnom snošaju kaže P. Morice ovo: »Obwohl es scheinen könnte, dass den Schwarzfüssen (Blackfeet) die Sonne als höchste Gottheit galt, wie man aus den jährlichen Festen zu ihrer Ehre schliessen kann . . ., wurde doch sehr allgemein — wenigstens zur Zeit der Entdeckung des Landes — Kiči Manitu oder der grosse Geist als der Herr des Lebens betrachtet, der die Welt und alles Gute darin geschaffen hatte . . . Der grosse Geist wurde durch periodische Feierlichkeiten geehrt, bei denen die Häuptlinge oder die alten Männer ihm öffentlich für die dem Stamme erwiesenen Wohltaten dankten und seinen Beistand gegen die Feinde erflehten. Nach einem heiligen Lied wurde das Fest durch ein Festmahl gekrönt, bei dem die Pfeife mehrmals die Runde machte und das Rohr derselben zuerst gegen die Sonne, die Wohnung der Gottheit, dann der Reihe nach gegen die Erde, gegen die aufgehende Sonne und gegen Westen gerichtet wurde. Dieses war ihre einzige allgemeine Gottesverehrung, und sie kam nicht häufig vor« (C II. 516.). Iz toga se prikaza vidi, da se Veliki Duh i Sunce slijevaju na neki način jedan s drugim, prelaze jedan u drugoga i zajednički participiraju na velikom i sveopćem kultu, na svečanoj zahvalnoj i prozbenoj ceremoniji. P. Morice doduše ističe, da je Veliki Duh stvorio svijet i sve dobro u njemu. Ali spomenuti misionar (iste kongregacije) A. Lacombe tvrdi to i za Sunce: »Die Schwarzfüsse halten die Sonne für dieses schöpferische Wesen und bringen ihm bei

einem grossen Fest zu seiner Ehre blutige Opfer dar. Bei dieser Gelegenheit reinigen sie sich durch Dampfbäder und halten so strenge Fasten, dass sie mehrere Tage weder essen noch trinken« (ib. 488.). Iz oba izvještaja izlazi još i to, da Sunce imade vlastite svečanosti (sa krvnim žrtvama).

Međutim svečana zahvalna i prozbena ceremonija u čast Velikog Duha i Sunca očevidno se sasvim podudara sa velikom zahvalnom svečanosti Kalifornijaca. A takvu svečanost našli smo i u sjevernoj Kaliforniji, gdje borave algonkinski Ritva. Uistinu »iza Sunca«, da tako kažem, krije se kod Blackfeet originalno Najviše Biće, koje se i po imenu i po svojstvima sasvim podudara sa Najvišim Bićem kod Višok-Ritva, a ovo je opet najbliže Stvoritelju centralnih Kalifornijaca. To sve izlazi iz trećega izvještaja o Blackfeet i iz analize njihovih starih predaja o stvaranju, što ih je skupio G. B. Grinnell. »Stvoritelj je N a p i, Stari Muž (Old Man)«, t. j. niti Sunce niti »Duh«, nego upravo onaj Stvoritelj Above-Old-Man, koga smo upoznali kod algonkinskih Višok-Ritva (i centralnih Kalifornijaca). »N a p i je naprosto prvobitno (primal) Biće, neumrli Muž, koji je bio prije, negoli je smrt došla na svijet ... Sve stvari, što ih je načinio, razumjele su ga, kad im je govorio — ptice, životinje i ljudi ... Kod N a p i je način stvaranja prilagođen okolini. On je postavio kozoroga (? bighorn) u preriju. Ovaj se tu nije snašao, zato ga je metnuo u hridovite krajeve, gdje ovaj voljko skače okolo. Antilopa je padala na pećinama, zato je nju premjestio u ravnu preriju. N a p i je stvorio muža i ženu od zemlje, ali je ludost žene uvela smrt. N a p i je dao vatru i naučio umijeća, što se odnose na šumu. On je oštro stavio u dužnost molitvu. On će svoju volju objavljivati preko poslanika u životinjskom obličju. Zatim je otišao drugima narodima. Nesreće Indijanaca dolaze odatle, što se ne pokoravaju njegovim zakonima.« Niti poslije smrti nije jednaka sudbina dobrih i zlih, premda niti ideja nagrade i kazne nije jasno izražena: dobri idu u neku vrstu »šeola«, a zli, i to »napose duše muževa, koji su ubijeni u ratu«, postaju škodljivi dusi, koji prouzrokuju bolesti. Blackfeet se mole svaki dan Starome Mužu, ali i Suncu. »Mnogi drže, da je Sunce preuzelo u religiji prvobitno mjesto od N a p i; ili možda N a p i jest Sunce. Ipak njega uvijek pose-

biće zazivaju u molitvi« (A. Lang, The Making of Religion, 3. izd., London 1909., str. 237.—238.).

Druga alternativa sigurno ne stoji, već poradi toga, što Blackfeet u molitvama točno luče N a p i od Sunca. A onda naročito poradi toga, što je sada prema kulturnohistorijskim vezama jasno i sigurno, da je prvobitno Najviše Biće kod Blackfeet N a p i, Stari Muž, kojemu su kasnije počeli da otimaju mjesto i s njime se djelomice slijevaju najprije Sunce totemističke kulture, zatim Veliki Duh (mlađe) matrijarhatske kulture. Zato njemu pripada i ona svečana zahvalna i prozbena ceremonija: jedini je on »oštro stavio u dužnost molitvu!« Stari Muž srodan je naime kulturnohistorijski po imenu, po svojstvima i po spomenutoj ceremoniji sa »Starim Mužem, koji je na visini« kod kalifornijskih Algonkin, što više, daleko izvan granica Sjev. Amerike, i sa »Starcem« Botokuda u istočnom kutu Brazilije i sa »Prastarim« kod Jagan na Ognjenoj Zemlji, ovih eminentnih nosioca relativne prakulture, koji također i te kako poznaju i shvaćaju »oštru dužnost molitve«. Naprotiv Sunce je u centrumu religije i kulta kod Siouks, od kojih je taj kult prešao i na Irokeze (isp. C II. 481. i 560. ss.), a napose kod prerijskih Siouks, prvih susjeda od Blackfeet na jugoistoku. Veliki Duh i zao duh pripadaju opet religijskom dualizmu (mlađe) matrijarhatske kulture, koja je od Irokeza, poglavitih nosioca te kulture, prešla i na Siouks. Uistinu, Veliki Duh i zao duh, koji su unišli u religijski sistem gotovo svih Algonkin, nijesu ništa drugo, nego apstrakcije lunarno-mitoloških blizanaca protivnog karaktera, sinova Pramajke — onih dakle mitskih tvorevina, koje su izgrađene sa najviše detalja, plastičnosti i prozirnosti upravo kod Irokeza, kako sam to već naveo u prvoj točki. Zato Veliki Duh i zao duh imadu veliku ulogu kod Irokeza i Siouks, a Veliki Duh nosi kod prerijskih Siouks također ime »Gospodar života« (ib. 568.) kao kod njihovih susjeda Kri i Blackfeet, južnih zapadnik Algonkin. Ovamo spada i Pramajka, koja se udomaćila kod južnih centralnih Algonkin (Ehrenreich, Götter und Heilbringer, l. c. 570.), kao što i šamanizam, koji se raširio među sve Algonkin. Njegovo tuđe, matrijarhatsko podrijetlo očituje se najbolje upravo kod Blackfeet, gdje su žene poglaviti šamani (A. Lang, l. c. 238.—

239.). Starijoj matrijarhatskoj kulturi pripada Veliki Zec, poslanik Velikoga Duha i sin Zemlje ili Mjeseca (sic!), koji je time već prešao u mitološki sistem mlađe matrijarhatske kulture i uistinu dobio također brata protivnog karaktera, što Ehrenreich izričito pripisuje utjecaju Irokeza (l. c. 542. Nota 1. i 570.). Inače je on čistokrvni srodnik Kojota, prerijskoga Vuka, kod Kalifornijaca i Gavrana kod N-da Dene i Paleo-Sibiraca, a njihov sasvim identični drug kod prerijskih Mandan-Siouks zove se izričito »prvi čovjek« (Dähnhardt, l. c. 75.—76.). Miti o Velikom Zecu rašireni su među svima Algonkin, a kod južnih centralnih i istočnih Algonkin on je »božanski osnivač« tajnog društva muškaraca i žena (sic!), u kojem su koncentrirani njegov kult i šamanizam (Krickeberg, l. c. 112.). To sve jasno pokazuje, kamo Veliki Zec spada. Uopće je područje južnih Algonkin, Siouks i Irokeza važno i za opću religijsku povijest upravo poradi toga, što se na njemu dosta jasno dade promatrati prijelaz lunarne mitologije (bumeranškog sloja relativne prakulture i) starije matrijarhatske kulture u lunarnu mitologiju i otvoreni religijski dualizam mlađe matrijarhatske kulture, a paralelno s time također prijelaz tajnih društava u profesionalni šamanizam, u kojemu imadu i žene veliku ulogu. Vjerojatno je također, da su tajna društva, u vezi sa individualnim totemizmom, sasvim uništila inicijacije kod južnih Algonkin (isp. Krickeberg, 108. i C II. 579.).

Da je Stari Muž kod Blackfeet i Višok-Ritva uistinu originalno Najviše Biće svih Algonkin, pokazuje konačno i ova zanimljiva činjenica: na sasvim protivnom kraju algonkinskog svijeta, kod izumrlih Algonkin na obali Atlantskog Oceana, prema najstarijim izvještajima iz početka 17. v. nalazimo Najviše Biće, koje također nije ni Sunce ni Veliki Duh (Kiči Manitu), nego nosi vlastito ime (nepoznatoga značenja) i zaziva se svečanim zajedničkim ceremonijama. Od Labradora sve do Karoline boravila su nekoć brojna algonskinska plemena. Pripadaju dakle djelomice sjevernim, a djelomice južnim istočnim Algonkin. Među njih su se kao klin zabili Irokezi uzduž rijeke St. Lorenz i prenijeli na njih mnoge elemente svoje materijalne i duševne kulture. Ipak je spomenuto Najviše Biće zadržalo potpunu supremaciju. Tako P. Lejeune izvješćuje

g. 1633. o plemenima Montagnais, Mikmak, Abnaki i dr. u današnjim primorskim državama istočne Kanade: »Es ist ein grosser Irrtum zu glauben, dass diese Wilden keine Kenntnis einer Gottheit haben ... Sie sagen, es gebe einen, den sie Atahocan nennen, der alles gemacht hat. Als ich eines Tages in einer Hütte von Gott sprach, fragten sie mich, was denn Gott sei. Ich sagte ihnen, Gott sei der, welcher alles könne und den Himmel und die Erde geschaffen habe. Da fingen sie an, sich gegenseitig zu sagen: Atahocan, Atahocan, das ist Atahocan!« (C II. 479.—480.). O plemenu Massachusett, na čijem su području danas istoimena država Unije i grad Boston, izvješćuje g. 1624. E. Winslow: »Die, welche in New Plymouth leben, sagen, Kiehtan habe alle andern Götter gemacht, auch einen Mann und eine Frau und durch sie das ganze Menschengeschlecht; wie sie aber über die Erde zerstreut wurden, wissen sie nicht. Sie sagen, zuerst sei kein König dagewesen ausser Kiehtan, der fern im Westen über dem Himmel wohnt, wohin alle guten Menschen gehen und wo sie Überfluss an allen Dingen haben. Die Bösen gehen auch dorthin un klopfen an das Tor, aber er heisst sie in endlose Not und endloses Elend wandern; denn sie werden dort nicht ruhig bleiben. Sie sagen Kiehtan nie, sie halten es aber für eine grosse Obliegenheit und Pflicht, dass ein Geschlecht das andere belehre, und zu seiner Ehre veranstalten sie Feste, rufen und singen, um Überfluss und Sieg und alles Gute zu erlangen . . .« (C II. 475.). Dakle Kiehtan se podudara sa Napi u svim glavnim crtama i u mnogim detaljima! Slično biće nalazimo i daleko na jugu kod algonkinskih plemena današnje države Virginije (južno ispod Washingtona), o kojima izvješćuje g. 1612. W. Strahey: »Sie glauben an den grossen Gott, der die ganze Welt regiert, die Sonne scheinen lässt, den Mond und die Sterne, seine Begleiter, erschafft, grosse Mächte, die bei ihm wohnen (isp. Minkope, Akaluf i Botokude!) und durch deren Kraft und Einfluss die untere Erde geregelt wird und nach den Jahreszeiten Früchte hervorbringt. Sie nennen ihn Ahone . . .« (C II. 471.—472.)).

Iz svega toga valja također da zaključimo, da su i Flatheads, odnosno uopće Seliš, koji su jezično srodni sa Algon-

kin, nekoć poznavali Najviše Biće, koje se podudaralo sa N a p i kod Blackfeet, ali se kasnije vjerojatno stopilo sa Velikim Duhom.

Kod P a l e o-E s k i m a nalazimo iste originalne elemente i iste tuđe primjese kao kod Algonkin (isp. C II. 489. ss.), na koje se odmah i nadovezuju na Labradoru. Zato ću se ograničiti samo na neke detalje. Svi Eskimi, a napose Paleo-Eskimi, priznaju Najviše Biće, koje zovu T o r n g a r s u k ili Tornassuk. »On vlada nad svima dusima pomoćnicima i zaštitnicima, ili t o r n a t (t. j. pređima, isp. Vedda na Ceylonu i Dama u Africi!); sa svima ovima raspolaže on po volji«. Pokraj njega udomaćila se Pramajka mlađe matrijarhatske kulture, S e d n a, napose kod Paleo-Eskima oko Hudson-Bai (R. Radin i L. H. Gray u »Encycl. of Rel. and Eth«., Vol. V., Edinburgh 1912., str. 394.). O grönlandskim Paleo-Eskimima važan je ovaj izvještaj iz g. 1765., što ga daje D. Cranz, koji se opet u glavnom oslanja na mnogoljetnog misionara H. Egede (1721.—1736.): »Das gute Wesen, T o r n g a r s u k, verteidigt die Grönländer nicht immer, doch lieben und schätzen sie es und wünschen nach dem Tod zu ihm zu kommen und mit ihm im Überfluss zu leben. Wenn die Europäer ihnen von Gott und seiner Allmacht reden, so glauben sie, das sei ihr T o r n g a r s u k, obgleich sie ihm nicht die Allmacht und die Herrschaft über alle Dinge zuschreiben. Eigentliche Verehrung erweisen sie ihm nicht, weil er so gut sei, dass er nicht erst die Wünsche und Opfer erwarte. Doch haben sie die Gewohnheit, auf der Jagd oder beim Fischfang ein Stück Speck oder das Fell eines Tieres, besonders die Haut des ersten Renntieres, das sie erlegen, auf einen grossen Stein zu legen, und fragt man sie nach der Ursache dieses Brauches, so antworten sie, sie hätten dies von ihrem Vätern gelernt, welche es taten, um Glück in den Unternehmungen zu haben« (C II. 495.). Tako dakle nalazimo na skrajnjem sjeveroistoku Sjev. Amerike, među polarnim ledenjacima, primicijalne žrtve, koje se prema cijelome kontekstu izvještaja prinose Najvišem Biću!

A konačni je rezultat sigurno taj, da se nosioci relativne prakulture u Sjev. Americi, koji su poglaviti predstavnici ove kulture uopće n a s j e v e r n o j h e m i s f e r i, podudaraju sa

svojim srodnicima *južne hemisfere* nesamo u temeljnim crtama svoje originalne religije, nego i u mnogim njezinim detaljima: od grönlandskih Eskima preko južnih zapadnih Algonkin do centralnih Kalifornijaca teče uska doduše, ali sigurna struja nazora i uredaba, koja preko sjeveroistočne Azije veže slične struje Južne Amerike s jedne strane i Oceanije, Južne Azije i Afrike s druge strane.

(Nastavak slijedi).



Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum.

Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I.

Prof. dr. I. Marić.

Quaestio de formula christologica Cyrilli Alexandrini, quam tractandam assumpsimus, deinde quaestiones: de celeberrima formula christologica Pseudo-Dionysii Areopagitae, quae unam Christi activitatem theandricam profitetur ac de ideologia christologica Theodosianorum seu Severianorum — praesertim si in lumine epistolae dogmaticae papae Leonis I. ad Flavianum, patriarcham Constantinopolitanum consideratur — illas efficiunt praevias quaestiones, sine quibus neque historia monotheletismi et monergetismi et multo minus famosa illa de papa Honorio I. controversia nec undequaque intelligi nec rite diiudicari possunt.

Theodosiani seu Severiani enim, uti ex concilio oecumenico sexto constat, unione facta cum Cyro, patriarcha Alexandrino a. 633., occasionem dederunt, qua contentio de una vel de duabus Christi voluntatibus et activitatibus saeculo septimo ex professo agitari coepta est atque inter Sergium, patriarcham Constantinopolitanum et Honorium I. papam tractata fuit. At Theodosiani iam principio saeculi sexti cum propria de Christi voluntate et activitate ideologia christologica apparent. Immo cum Theodosiani seu Severiani una ex parte successores sint eorum, quos historia cognomento Haesitantium esignivit, quia doctrinam concilii Chalcedonensis christologicam terminis »in dua-

bus naturis« expressam ut nestorianam proclamabant seseque ab Ecclesia separabant — et ex altera parte ideologiam propriam christologicam non tantum a Pseudo-Dionysio Areopagita sed etiam ab ipso Cyrillo Alexandrino et quidem principaliter derivare sese iactitant, dicendum, monotheletismum non saeculo demum septimo, uti hucusque ab auctoribus communiter sustinetur, apparuisse, sed iam inde a medio saeculo quinto eum ortum esse.

Quibus positis monotheletismi historia ducentis ferme annis ante exorditur, quam Sergii et Honorii epistolae conscriptae sunt, ita ut monotheletismus saeculo sepximo, tempore Sergii et Honorii, potius in secunda, i. e. penultima iam periodo sua, et tempore synodi Lateransis a. 640. et concilii Constantinopolitani a. 680.—681. in tertia, i. e. ultima, periodo sua fuisse dicendus est.

Ut igitur possimus monothelitismum, prouti saeculo septimo defendebatur aeque ac quaestionem de papa Honorio I. undequaque intelligere et rite diiudicare, christologiam, quam supra dicti Theodosiani profiteantur, notam nobis esse oportet. Necesse est videre, quonam sensu seu quanam ratione ad Cyrillum Alexandrinum et ad Pseudo-Dionysium Areopagitam provocant et quomodo eorum de voluntate et activitate Christi doctrina se habeat ad dictam epistolam dogmaticam Leonis I. ad Flavianum.

Quae res ab auctoribus, qui de monotheletismo et de epistolis Sergii et Honorii tractant, nostra quidem scientia, neglecta fuisse videtur. Alioquin explicari non possit, quomodo v. gr. saeculo decimo sexto, decimo septimo et duodevicesimo — ab auctoribus protestantibus et graeco-orientalibus Russis hic praescindimus — Richter, Du Pin, cardinalis La Luzerne, Bossuetus et alii epistolas Honorii de haeresi arguaere et quomodo iisdem saeculis v. gr. Pauvinius, Bellarminus, Baronius, Pighius, cardinalis Sfondrati et alii asserere potuerint, epistolas papae Honorii interpolatas et corruptas esse.

Item dicendum de episcopo Hefele, quem cardinalis Rauscher, et episcopi Dupanloup et Strossmayer sequntur in concilio Vaticano Romani Pontificis infallibilitatem ex epistolis papae Honorii impugnantes.

At etiam apologiae, quae de papa Honorio hucusque conscriptae sunt, et quoad rem i. e. quoad doctrinam in epistolis papae Honorii exponendam perfectiores et quoad modum loquendi clariores et concinniores essent, si auctoribus dictae quaestiones praeviae rite explicatae atque interpretatae praesto fuissent. Ex his auctoribus commemoramus vetustiores, id est qui ante concilium Vaticanum de eadem re scribebant, uti sunt cardinalis Turecremata, Melchior Canus, Argentré, Alexander Natalis, cardinalis Orsi et Litta, Scheeman; deinde illos recentiores et recentissimos auctores, qui vel tempore concilii Vaticani, uti est. v. gr. Pennachi, vel post idem concilium huic rei studebant, uti sunt Scheeben, Palmieri, Jungmann, Grisar, De San, Straub, Weiss et Sinther et tot alii recentissimi primae notae scriptores.

Qua de causa in ingenti hoc labore, cui per nonnullos annos operam dedimus, gradatim nobis procedendum putavimus. Primum scilicet omnes quattuor dictas quaestiones praevias elaboravimus. Quibus finitis facillima erat doctrinae christologicae, quae epistolis Sergii et Honorii inest, descriptio.

Duplex vero difficultas, uti notum est, in quaestione de papa Honorio I. resolvenda proponitur: una quidem ex ipsa doctrina, quae in epistolis papae Honorii I. expressa continetur, altera vero ex damnatione, qua Honorius in concillio sexto oecumenico perculsus erat.

Interpretatio, quam de doctrina in epistolis Honorii expressa paravimus quamcumquem apologiam papae Honorii I. superfluam omnino reddere videtur. Quod vero damnationem, qua Honorius in concilio sexto oecumenico perculsus erat, attinet, interpretationem quoque nostram, cum infallibilitate Ecclesiae in facto dogmatico optime componi probatur.

Itaque iam ad primam quaestionem praeviam accedamus.*

Historia teste Unio Alexandrina, quam Cyrus, patriarcha Alexandrinus a. 663. cum magna illa Theodosianorum seu Severianorum fecerat secta-a qua concilium Chalcedonense propter verba »in duabus naturis« vehementer impugnabatur-quaeque celeberrimarum epistolarum Segii et Honorii papae I. in concilio Constantinopolitano oecumenico VI. a. 680.—681. damnationi ansam praebuerat-Cyrilli Alexandrini auctoritati maxime innititur.[1]

Qui Theodosiani seu Severiani, prout tum ex eorum operibus tum praecipue ex can. 6. 7. et 9. eiusdem dictae unionis patet, sub influxu Cyrilli Alexandrini cum Pseudo-Dyonisio Areopagita unam Christi theandricam activitatem professi sunt.[2] Quin immo post dictam unionem Cyrillus a monergetismi et monotheletismi fautoribus tanquam unius Christi activitatis propugnator inculcabatur. Ita Sergius, patriarcha Constantinopolitanus in litteris suis ad eundem Cyrum, de quo paulo prius mentionem fecimus, dum adhuc in Phaside (Sebastopolis) episcopi munere fungebatur, explicite provocat ad Cyrillum, quatenus idem unam Christi activitatem vivificam doceret.[3] Quibus in litteris Sergius in mente habet commentarium, quem Cyrillus in Joannem 6,54 conscripserat et in quo idem Cyrillus de una Christi activitate revera loquitur[4].

* Haec prima quaestio praevia partim iis innititur articulis, quos in hoc praesenti periodico a. 1918. n. 4. p. 280—297. et a. 1923. n. 3. p. 296—306. publicavimus.

[1] Mansi, *Concilia*, XI, 563—567; Hefele, *Konziliengeschichte*, Freiburg (B), 1877[2], 3, 138—140; 276—279; 283; 286; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris 1912., 3, 162—163; 185.

[2] Mansi, Concilia, XI, 563—567. Nam ut summatim dicamus — scribit Pseudo-Dionysius Aeropagita ad Caium monachum — ne homo quidem erat (sc. Christus), non quod esset homo, sed quod ex hominibus natus, homines longe superaret, et supra hominem vere homo factus sit. Caeterum divina non qua Deus patrabat, neque humana quatenus homo gerebat; sed quatenus erat Deus et homo, novam quandam nobiscum conversando dei-virilem *(θεανδρικήν)* activitatem exhibebat. Migne, P. dr. **3**, 1072—1074.

[3] Mansi, Concilia, XI, 525.

[4] Migne, P. gr. **73**, 577.

Ad eundem commentarium provocat etiam Pyrrhus, patriarcha Constantinopolitanus et successor Sergii, dum in exilio erat, in sua cum Maximo Confessore disputatione.[5] Itemque Paulus, Pyrrhi successor in patriarchatu et monotheletismi defensor, ad apologiam provocat, quam Cyrillus de propriis anathematibus contra Nestorium directis composuit, et in qua etiam de Christi voluntate loquitur concludendo: »Itaque omnia sunt unius Christi, tum ea, quae divina tum ea, quae humana sunt.«[6] Tandem Macarius, patriarcha Antiochenus in concilio VI. oecumenico iteratis vicibus, in prima scilicet, octava et undecima sessione, ostendere conatus est se suam de una Christi voluntate et activitate doctrinam a Cyrilli scriptis hausisse. Ita v. gr. in sessione octava professio fidei a Macario composita legebatur, iuxta quam inacarnatum Verbum divinum novam quandam theandricam activitatem et quidem ex toto vivificam monstravit. Et in sessione undecima eiusdem concilii libellus citabatur a Macario compositus, in quo una et sola divina agnoscebatur voluntas[7].

Apud Cyrillum Alexandrinum nempe in memorato commentario legimus Christum in resuscitatione filiolae principis synagogae »unam et eandem *(συγγεννῆ)*. . . activitatem manifestasse[8].

Una igitur ex parte Unio Alexandrina et postea decursu temporis monergetismi et monotheletismi asseclae, uti vidimus, ad citatum Cyrilli textum provocant. Ex altera vero parte theologi in expositione eiusdem textus minime concordes sunt. Omnes enim theologi catholici Cyrillum loco citato minime unam et eandem activitatem sensu physico exprimere praesupponunt; sed in determinando

---

[5] Mansi, Concilia, X, 752. Migne, P. gr. **91**, 344.

[6] Mansi, Concilia, X, 1025; Migne, P. gr. **76**, 413.

[7] *ἀλλ' ἐνανρωπήσας Θεὸς Λόγος καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν, καὶ ταύτην ὅλον ζωοποιὸν ἐπιδείκνυται.* Mansi, Concilia, XI, 253, 316; 516—517; Migne, P. gr. **76**, 1136.

[8] Migne, 73, 577. Terminum *συγγενῆ* iuxta editionem Migne in »eandem« traduximus. Quam traductionem Cyrilli Alexandrini orthodoxiae minime obstare ex dicendis evidentissime apparebit.

sensu positivo et adaequato integri eiusdem textus iidem auctores quam maxime dissentiunt.

Interest ergo scire, quomodo Cyrillus Alexandrinus in commentario citato intelligendus sit, quonam scilicet sensu de una et eadem Christi activitate loquatur. Et facta adaequata exegesi eiusdem textus facilis erit responsio ad quaestionem connexam, utrum nempe Unio Alexandrina et monergetismi et monotheletismi asseclae Cyrillum bene intellexerint et iure ad eundem provocaverint.

Qua de causa quaestionem nostram in duas dividimus partes. In prima textus de una Christi atque eadem activitate expositionem dare conabimur, in altera vero explicationes tum ab auctoribus catholicis tum protestantibus datas crisi subiiciemus, e quibus tamen aliquos tantum speciminis gratia afferemus, uti v. gr. ex veteribus, scilicet Patribus, Maximum Confessorem, e recentibus autem protestantes: Krüger et Harnack, et catholicos: Petavium, Scheeben, Stentrup, Schwane, Rehrmann, Sträubinger, Lebon, Tixeront, Pesch, Bardenwer, Bartmann, et Vidauer.

I.

Ante omnia superfluum nobis videtur totam Cyrilli christologiam exponere cum eadem recentissimis temporibus sufficienter nota facta sit[9]. Sufficit hic in memoriam revocare

[9] Schell, Katholische Dogmatik, Paderborn, 1892, 3(I), 34—35. Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg (B), 1895², 2, 341—351; Rehrmann, Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Hildesheim, 1902; Junglas, Leontius von Byzanz, Paderborn, 1908; Leontius und Cyrill von Alexandrien, 133—140; Lebon, Le monophysisme sévérien, Lovanii, 1909; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg (B), 1910³, 230—239; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1912, 360—370; Manuci, Istituzioni di patrologia, Roma, 1923, 124—134; Dictrionnaire de théologie catholique, Paris, 1923, 3, 2476—2527. (J. Mahé). — E graeco-orientalibus Russis vide Globukovski, Богословская енциклопедия (Bogoslovskaja enxiklopedija), S. Petersburg, 1909, 10, 246—279; T. Лященко Св. Кириллъ, Кіевъ, 1913. — E. protestantibus vide Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Berlin, 1853, 60—86; Leontibus von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, Leipzig, 1887, 3, 1—2; Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1898, 4, 401—413; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, 1909, 349—368.

ideas principales et fundamentales, in quibus exponendis insistimus, ut Cyrilli textum de una Christi activitate undequaque intelligere et bene interpretari possimus.

In exponenda vero et diiudicanda Cyrilli Alexandrini christologia duo potissimum prae oculis habenda sunt, e quibus alterum Cyrilli ideologiam christologicam, alterum eiusdem terminologiam attinet.

Cyrillus nempe Alexandrinus totus in eo est, ut contra Nestorianos praecipue rationibus soteriologicis ductus apsolutam unitatem et identitatem Verbi Divini et Christi extollat. Terminologiam vero quod attinet, dicendum est Cyrillum Alexandrinum terminos „φύσις" et „ὑπόστασις" pro synonimis habere. Terminus scilicet φύσις secundum Cyrillum minime essentiam specificam significat, qua unum ens ab alio distinguitur, sed ens concretum, quod existentia propria gaudet, id est, individuum, subiectum, personam, hypostasim. Confiteri igitur cum Nestorianis duas Christi φύσεις significat confiteri duos Filios i. e. duas personas, quae seorsim existunt: quod est negare unionem hypostaticam.

Qua de causa Cyrillus Alexandrinus libentissime formula christologica *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* utebatur. Quae formula christologica nullo modo essentiam specificam; multo etiam minus talem. quae ex mixtione quadam divinitatis Christi et humanitatis orta esset, sed unice et super omnia unitatem individualem Verbi incarnati designat.

Sed temporis decursu Cyrillus cum Nestorio eiusque asseclis maximas ingressus pugnas, terminologiam suam christologicam aliquantisper modificare coactus est. Cum enim Cyrillus Alexandrinus a Nestorianis de Apollinarismo accusaretur, in defensionibus suis etiam duas Christi φύσεις concessit, ut inter Verbum et humanitatem ipsius differentiam specificam assignet. Quod Cyrillus promptissime fecit extollendo divinitatem et humanitatem essentialiter distinctas et impermixtas existere et partes constitutivas unius eisdem Christi efficere-quod

tamen eiusdem Cyrilli opinione unice formula christologica *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* optime exprimitur.

Eodem omnino modo Cyrillus terminologiam suam, quae unionem inter Verbum et humanitatem respicit, contra Nestorianos explicare et defendere coactus est. Cyrillus nempe unionem inter Verbum et humanitatem terminis exprimit uti sunt *ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, καθ' οὐσίαν.*[10] Ita Cyrillus v. gr. contra Theodoretum Cyrensem scribit: „*καθ' ὑπόστασιν* unionem dicimus factam, verbo hoc *καθ' ὑπόστασιν* nihil aliud demonstrante nisi solum Verbi naturam seu hypostasim, quod est ipsum Verbum, humanae naturae vere *(κατὰ ἀλήθειαν)* unitam esse sine ulla conversione atque confusione, sicuti saepissime diximus, unum intelligi et esse Christum, eundem Deum et hominem.«[11] Et in apologia pro XII capitibus contra Orientales: »Non igitur confundentes *τὰς φύσεις* neque ipsas inter se miscentes, sicuti dicunt adversarii, physicam *(φυσικήν)* dicimus factam esse unionem sed ex duabus rebus dissimilibus, deitate, inquam et humanitate, unum factum esse Christum et Filium . . . ubique affirmamus. Demum cum Apollinarii dogmatis plane nihil nobis commune est.«[12]

Hisce suppositis atque praenotatis ad ipsa summa capita christologiae a Cyrillo propositae transeamus.

Cyrillus imprimis contra Docetas realitatem et contra Apollinaristas integritatem naturae Christi humanae propugnat[13]. Christus est perfectus in divinitate *(τέλειος ἐν θεότητι)* et perfectus in humanitate *τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι)* . . . ex duobus perfectis divinitate nimirum et humanitate in unum atque eundem admirabiliter copulatus[14]. Christus enim Patri secundum divinitatem, nobis secundum humanitatem consubstantialis *(ὁμοούσιος)* est[15]. Idem Christus non assumpsit hominem *(οὐκ . . . ἀνέλαβεν ἄνθρο-*

---

[10] Migne, P. gr. **75**, 405, 408; **76**, 77, 120, 405; **77**, 76, 120, 1453.

[11] Migne, P. gr. **76**, 401, 1300; **77**, 45.

[12] Migne, P. gr. **76**, 332, 405.

[13] Migne, P. gr. **74**, 768; **75**, 1261; **76**, 396, 1193; **77**, 45.

[14] Migne, P. gr. **72**, 768; **75**, 1220; **77**, 244.

[15] Migne, P. gr. **77**, 172, 177, 178, 192, 308.

οπον) sed factus est homo *(γέγονεν ἄνθρωπος)* [16]. Humanitas Christi, quam Cyrillus termino *σάρξ* appellat, non erat alterius cuispiam« sed »ipsius eiusdem[17]«. In uno eodemque Christo divinitas et humanitas in propria integritate impermixtae et inconfusae *(ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀμεταβλήτως ἀναλλοιώτως)* coexistunt[18]. Et quamvis Christus subiectum sit tum divinae tum humane naturae, tamen-tantopere inculcat Cyrillus- in duos Filios non est dividendus, cum unus idemque Deus simul et homo sit-quemadmodum etiam homo, licet ex anima ex corpore constituatur, non tamen duo, sed unus tantum ex utroque esse intelligitur[19]. Christus enim unus idemque est ante incarnationem et post incarnationem[20]. Unus ergo-ait Cyrillus- in epistola ad Succensum epispocum-est Filius, unus Christus et ante incarnationem et post incarnationem. Non enim alter *(ἕτερος)* Filius erat ... ex Deo Patre Verbum, alter *(ἕτερος)* ex Virgine natus, sed idem ille, qui ante saecula erat, etiam secundum carnem ex muliere natus creditur[21]. Non est igitur discernendus unus ... Christus in hominem seorsum *(εἰς ἰδικῶς ἄνθρωπον)* et seorsum in Deum *(εἰς Θεὸν ἰδικῶς)*, sed unum eundemque ... Christum esse dicimus ...[22] Non enim-verba sunt Cyrilli in homilia in festum Palmarum-alius *(ἄλλος)* erat, qui ... ex Patre genitus est, et alius *(ἄλλος)*, qui in Betlehem ex matre est incarnatus[23]. Quomodo-exclamat Cyrillus-christiani esse possunt dicentes alium *(ἄλλον)* esse Filium et alium *(ἄλλον)* Dei Verbum[24].

---

[16] Migne, P. gr. **76**, 408.

[17] Migne, P. gr. **75**, 1224, 1273, 1357; **76**, 232, 302.

[18] Migne, P. gr. **75**, 1249, 1289, 1292; **76**, 33, 129, 132, 320, 328, 396, 1340; **77**, 45, 109, 193, 225, 232, 241.

[19] Migne, P. gr. 72, 484, 556, 864, 893; **74**, 157, 754, 1005; **75**, 332, 1208, 1220, 1245, 1261; **76**, 85, 161, 257, 332, 337, 340, 343, 368, 401, 405, 413, 417, 1116, 1157, 1160, 1340, 1453; **77**, 27, 46, 116, 177, 192, 213, 225, 230, 232.

[20] Migne, P. gr. **74**, 152; **75**, 1224, 1385; **76**, 328; **77**, 229.

[21] Migne, P. gr. **73**, 70, 249; **76**, 344, 1141, 1153; **77**, 230, 232, 308.

[22] Migne, P. gr. **68**, 593; **72**, 484; **74**, 1005, 1385.

[23] Migne, P. gr. **76**, 161; **77**, 1061.

[24] Migne, P. gr. **76**, 325.

Ex dictis ideis christologicis fundamentalibus Cyrillus conclusiones maximi momenti deducit. E quibus illarum tantum mentionem facimus, quae ad quaestionem a nobis propositam directe pertinent.

Deus-ait Cyrillus-factus est homo, ut pro nobis tum corpore tum anima sua pateretur et in cruce moreretur.[25] Pulchre autem-scribit Cyrillus ad Theodosium imperatorem per utramque partem oeconomiae mysterium perfecit: carne sua tanquam organo ad carnis opera naturalesque aegritudines, ac caetera officia irreprehensibilia; anima vero ad humanas et inculpatas affectiones[26]. Iam vero-argumentatur Cyrillus-iuxta Nestorianos generis humani redemptio locum non habuit, cum purus homo, quem Nestoriani in Christo dividunt et separant a Verbo Dei, non est capax ad satisfaciendum neque ad salutem generis humani obdinendam[27].

Magni momenti comclusio quoque est, quam Cyrillus ratione unitatis subiecti i. e. ratione unitatis hypostaticae respectu habito ad Christi naturam humanam deducit.

Cyrillus scilicet saepissime inculcat carnem i. e. humanitatem Christi ratione suae cum Verbo unionis vi vivifica praeditam esse ita ut Christus in sanationibus miraculosis etiam humanitate utebatur[28].

Quod vero voluntatem et activitatem Christi attinet, dicendum a Cyrillo Alexandrino duas voluntates uti etiam duas activitates sensu materiali certissime propositas esse. Dicimus: sensu materiali, cum Cyrillus ob rationes tum ideologicas tum terminologicas termino *δύο* minime utebatur. Cyrillus nempe, uti vidimus, totus in eo est, ut contra Nestorianos **unum idemque principium quod** voluntatis Christi et activitatis extollat. **Principia** vero **quibus** voluntatis et activitatis Christi Cyrillus in operibus potius divinis et humanis a Christo perpetratis supponit.

---

[25] Migne, P. gr. **72**, *389*; **75**, *1357*; **76**, *97*, *101*, *104*, *1212*; **77**, *48*, *121*.

[26] Migne, P. gr. **76**, 1163.

[27] Migne, P. gr. **75**, *332*, *397*, *1268—1269*, 1357; **76**, *236*, *269*, *452*, 1208, *2193*, 1296; **77**, *37*,

[28] Migne, P. gr. *75*, 1241; **76**, 1117, 1192.

Ita humanam Christi voluntatem Cyrillus omnibus illis attingit Scripturae locis, iuxta quos Patris sui coelestis voluntati propriam voluntatem Christus submittit[29]. Tu vero- sic Cyrillus ad Lucam 5, 12, ubi de viri leprosi sanatione sermo est — mecum in hoc admirare divinitus *(θεϊκῶς)* simul corporaliterque *(ἅμα καὶ σωματικῶς)* Christum operantem. Est enim divinum ita velle, ut ei praesto sint quaecunque velit; humanum autem est manum extendere. Unus ergo ex duobus intelligitur Christus, quandoquidem Verbum caro factum sit[30]. Porro in interpretatione epistolae Pauli ad Haebreos idem Cyrillus in hunc modum verba facit: »Quod si (sc. Christus) nos per aquam et Spiritum perfecit, nonne divinitus simul et humanitus operabatur idem existens et tanquam in uno (sc. subiecto) Deus et homo.«[31] Factus est igitur — ita in epistola citata ad Succensum episcopum — homo, non hominem assumpsit uti Nestorio placet. Atque ut homo factus credebatur licet id quod erat permanserit nimirum Deus secundum naturam, idcirco et esurire dicitur et ex itinere fatigari, perferre etiam somnum, perturbationem, tristitiam caeterasque humanas atque irreprehensibiles passiones. Contra, ut eos, qui ipsum viderent, certos faceret se, cum esset homo, etiam verum Deum esse, efficiebat miracula divina, nimirum: mare increpabat, mortuos excitabat, aliaque opera admirabilia exequebatur[32]. Similiter in defensione quarti anathematismi ad Theodoretum Cyrensem: »Itaque omnia sunt unius Christi tum ea, quae divina *(τά τε θεοπρεπῆ)* tum ea, quae humana *(καὶ τὰ ἀνθρώπινα)* sunt.[33] Immo in commentario in Lucam 5, 33. de duobus principiis quibus activitatis in Christo existentibus expressis verbis loquitur. En verba eius: »Ostenditque (sc. Christus) duplicem activitatem *(διπλῆν τὴν ἐνέργειαν)*, patiens ut homo, agens ut Deus semper idem. Non enim est

[29] Migne, P. gr. **69**, 1169; **72**, 456; **73**, 532.

[30] Migne, P. gr. **72**, 556.

[31] Migne, P. gr. **74**, 1005.

[32] Migne, P. gr. **77**, 236.

[33] Migne, P. gr. **76**, 413.

alius et alius (*ἄλλος καὶ ἄλλος*) sed aliter atque aliter (*ἄλλως καὶ ἄλλως*).[34]

Cyrillus igitur monophysita nullo modo aestimari potest. Qui, uti supra memoravimus Nestorianos acriter confutabat contraque eos ratione soteoriologica ductus apsolutam unitatem et identitatem subiecti in Christo defendebat. Quae ideologia — sive eam metaphysicam sive potius cum Harnack[35] et Tixeront[36] religiosam habeas, secundum Cyrilli opinionem formula christologica *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* optime exprimi credebatur.

Secundum Dorner Cyrillus humanitatem Christi minime substantiam esse docuit — sed ad summum complexum accidentium, quae Logos sibi adiunxit ita, ut incarnatio ad insubstantiationem reducenda sit[37]. Secundum Harnack vero Cyrillus Christum hominem individualem esse negat, immo omnia humanitatis vestigia a Christo tollit. Quapropter Cyrillum monophysitis adnumerat[38].

---

[34] Migne, P. gr. **72**, 937.

[35] Aber gewiss hat er... den Glaubensgedanken der griechischen Frömmigkeit vertheidigt (»Hat der Gott-Logos nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder blosses Instrument der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst«... Op. c. p. 350.

[36] Sont point de vue est moins métaphysique que religieux. C'est, nous sauver: il faut pour cela que le Verbe de Dieu, que lui-même naisse, souffre et meure pour nous. Op. c. p. 79.

[37] Sie (sc. menchliche Natur) hat ihm (sc. dem göttlichen Zentrum) also keine eigene Substanz, die göttliche ist an ihre Stelle getreten, sie dauert fort als Complex von Accidentien die einzig durch den Logos als Mittelpunkt zusammengehalten werden... Man kann daher nicht eigentlich von einer Verwandlung oder Transubstantiation der menschlichen Substanz in die göttliche bei Cyrill sprechen, wohl aber von einer Insubstantiation nicht blos Enypostasierung derselben in dem Logos. Op. c. p. 77 et p. 82.

[38] Hier ist es vielmehr das Charakteristische, das Cyrill die Ansicht, in Christus sei ein individueller Mensch vorhanden gewesen, ausdrücklich verwirft, obgleich er alle Bestandtheile des Menschenwesens Christus zuspricht. Op. c. p. 351. Der Sache nach sind alle Auffassungen als monophysitische rsp. apollinaristische zu bezeichnen, welche die Vorstellung ablehnen, Christus sei ein individueller Mensch gewesen... Op. c. p. 352.

Utramque sententiam, uti ex dictis patet, tanquam falsam et contradictoriam reiicimus, cum ideologia soteriologica Cyrilli praecise Christum Deum et hominem individualem, uti ex innumeris locis patet, evidentissime affirmet.

Iidem protestantes etiam ad exemplum ex unione animae et corporis desumptum provocant, quo Cyrillus unionem divinitatis et humanitatis in Christo illustrabat. Eodem modo uterque hoc quoque urgent: a Cyrillo humanitatem Christi *ὄργανον* seu purum instrumentum divinitatis habitam esse[39].

At ille ex unione animae et corporis exemplo desumpto *utitur saepissime ad unionem divinitatis et humanitatis* illustrandam. Unde patet illum hoc exemplo aeque ac aliis ea usum esse *ratione*, qua *universim* exemplis, imaginibus, comparationibus utimur, i. e. ad similitudinem aliquam atque analogiam *demonstrandam*, quae *inter utrumque comparationis terminum* intercedit. Imagine igitur ex unione corporis et animae desumpta, *nihil aliud* Cyrillus efficere putandus est, *nisi*, quantum fieri potuit, intimam illam unionem divinitatis et humanitatis, *quae semper inconfusae et impermixtae in* eadem unione concipiuntur, collustrare[40]. Terminus vero *ὄργανον* quo Cyrillus *humanitatem* Christi *quandoque* appellat, relative et improprie intelligi debet et magis est sensu negativo *quam* positivo *interpretandus*. Cyrillus *enim*, uti constat, humanitatem Christi ut verum indivisum et impermixtum *principium* quo *operationis* humanae praesupponit. Eadem humanitas Christi teste Cyrillo instrumentum esset sensu proprio, *si* cum Nestorianis purus homo, distinctus a Verbo atque alius ab alio admitteretur[41]. Humanitas igitur Christi a Cyrillo *ὄργανον* seu instrumentum vocatur, in quantum non est principium quod propriae operationis,

[39] Ita v. gr. Dorner: »Er sc. Cyrillus) meinte, die Incarnation um so würdiger zu denken, wenn sie nicht einen wircklichen, den wahren Menschen setzt, der zugleich Gott ist, nicht aber ein blosses *ὄργανον* Gottes. Op. c. 80. Harnack, Op. c. 426.

[40] Migne, P. gr. **75**, *1357, 1380*; **76**, *81, 337*; **77**, *116, 233*. Schane, op. c. 348. Tixeront, Op. c. 75.

[41] *Ἀλλ' εἴπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς οὔτε Υἱὸς ἀληθῶς, οὔτε μὴν φύσει Θεός, ἄνθρωπος δὲ φιλὸς καθ' ἡμᾶς, καὶ θεότητος ὄργανον, σεσώσμεθα μὲν οὐκ ἐν Θεῷ* ... Migne. P. gr. **77**, 37.

cum operationes eius a Verbo utpote unico principio quod procedere et ab eodem dirigi intelliguntur.

Etiamsi igitur Cyrillus ad exprimendas suas ideas christologicas terminologia monophysitica usus est, tamen eiusdem christologia cum Concilii Chaldonensis christologia plane congruit.

Et multo minus idem Cyrillus de monotheletismo argui potest, uti ex dictis patet et ex expositione incriminati textus, quam allaturi sumus, evidentissime comprobatur.

Relinquitur proinde nobis, ut textum ex commentario Cyrilli in Joannem, 6.54 cum citata clara Cyrilli de Christi naturis, voluntate et activitate doctrina componamus.

Ad meliorem vero textus citati intelligentiam necesse est tum ad immediatum tum ad mediatum recurrere contextum.

Audiant igitur — ait Cyrillus — qui fidem in Christum prae vecordia non susceperunt. Nisi enim manducaveritis carnem Filli hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in nobis. Expertes enim et vacui plane vitae quae sanctitate et felicitate est, remanent, qui per mysticam eulogiam Filium non susceperunt. Vita est enim est enim (sc. Christus) secundum naturam, in quantum et ex vivente Patre genitus est, sed nihilominus etiam corpus eius coniunctum alique modo et Verbo cuncta vivificanti ineffabiliter unitum vivificum est; idcirco eius esse reputatur ac unum cum ipso.[42] Indivisus est enim post incarnationem, praeterquam quod sciendum est, non esse idem natura quod procedit a Patre cum templo quod est ex Virgine; corpus enim non est consubstantiale Verbo Divino sed unum coniunctione et incomprehensibili unione.[43] Et quoniam caro Salvatoris vivifica facta est, utpote unita vitae secundum naturam, Verbo scilicet Divino,

[42] *Ζωὴ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἐστι, καθὸ καὶ ἐκ ζῶντος ἐγεννήθη Πατρός· ζωοποιὸν δὲ οὐδὲν ἧττον καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα, συνενηνεγμένον τρόπον τινὰ καὶ ἀῤῥήτως ἑνωθὲν τῷ τὰ πάντα ζωογονοῦντι Λόγῳ. Δυὸ αὐτοῦ λελόγισται, καὶ ὡς εἷς νοεῖται σὺν αὐτῷ.* Migne, P. gr. **73**, 577.

[43] *'Αδιαίρετος γὰρ πετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, πλὴν ὅσον εἰς τὸ εἰδέναι τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ἥκοντα Λόγον, καὶ τὸν ἐκ τῆς Παρθένου ναόν, οὐ ταὐτὸν μένοντα τῇ φύσει, οὐ γὰρ ὁμοούσιον τῷ ἐς Θεοῦ Λόγῳ τὸ σῶμα, ἓν δὲ τῇ συνόδῳ καὶ ἀπερινοήτῳ συνδρομῇ·* Migne, **73**, Ib.

quando illam degustaverimus, tunc uniti etiam nos cum ea vitam habebimus in nobis, quemadmodum ipsa (sc. caro unita) Verbo inhabitanti.[44] Hanc enim ob causam etiam in suscitandis mortuis non solum verbo et iussis omnipotentibus Salvator operatur, sed sanctam suam carnem cooperatricem constanter ad hoc potissimum adhibebat, ut monstraret illam vivificare posse et unum quid cum ipso iam factam esse; etenim proprium eius nec alterius corpus est.[45]

Unde — ait Cyrillus — uti notavimus — cum filiolam principis synagogae suscitavit dicens: Filia, surge, apprehendit manus eius, ut scriptum est: vivificans tum ut Deus omnipotenti iussu, tum tactu quoque sanctae carnis vivificans unam et eandem per utrumque manifestavit activitatem.[46]

Priusquam tamen celebrem hunc textum Cyrilli analysi subiecerimus, finiamus oportet citando integram pericopem textus, cum nobis ad plenam intelligentiam textus omnino necessaria appareat.

Praeterea — prosequitur Cyrillus — cum in civitatem, quae vocatur Naim, adveniret, et efferetur mortuus filius matris, iterum tetigit loculum dicens: Adolescens tibi dico surge. Itaque non solo verbo mortuos excitari vult, sed ut monstret, corpus proprium vivificare posse, ut iam diximus, mortuos tangit et per idem iam corruptis vitam immitit.

Quod si solo tactu — concludit Cyrillus reasumendo — sanctae carnis id quod corruptum est vivificatur, quomodo

---

[44] *καὶ ἐπείπερ ζωοποιὸς γέγονε τοῦ Σωτῆρος ἡ σάρξ, ἅτε δὴ τῇ κατὰ φύσιν ἡνωμένη ζωῇ, τῷ ἐκ Θεοῦ δηλονότι Λόγῳ, ὅταν αὐτῆς ἀπογευσόμεθα, τότε τὴν ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς συνενούμενοι καὶ ἡμεῖς αὐτῇ, καθάπερ οὖν αὐτὴ τῷ ἐνοικήσαντι Λόγῳ.* Migne, Ib.

[45] *Διὰ γάρ τοι τοῦτο καὶ ἐν τῷ τοὺς νεκροὺς διανιστᾷν οὐ λόγῳ μόνον οὐδὲ τοῖς θεοπρεπέσιν ἐπιτάγμασιν ὁ Σωτὴρ ἐνεργός. ...ἀλλὰ συνεργάτην ὥσπερ τινὰ πρὸς τοῦτο δὴ μάλιστα τὴν ἁγίαν αὐτοῦ λαμβάνειν ἠπείγετο σάρκα, ἵνα δεικνύῃ ζωοποιεῖν δυναμένην, καὶ ὡς ἓν ἤδη γεομένην πρὸς αὐτὸν καὶ γὰρ ἦν ὄντως ἴδιον αὐτοῦ, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ σῶμα.* Ib.

[46] *. . . ζωοποιῶν μὲν ὡς Θεός, τῷ παντουργῷ προστάγματι ζωοποιῶν δὲ αὖ πάλιν, καὶ διὰ τῆς ἀφῆς τῆς ἁγίας σαρκός, μίαν τε καὶ συγγενῆ δἰ ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν·* Ib.

non assequemur ditiorem vivificam beatitudinem, cum eam (carnem) etiam degustaverimus. Eos enim, qui illam gustaverint, proprii sui boni scilicet immortalitatis participes reddet.[47]

Parum cum theologorum negativa et multo minus cum positiva eorumdem explicatione citati textus de una et eadem activitate Christi contenti novam eiusdem textus exegesim proponere decrevimus.

Et cum neque concilium Lateranense a. 640. neque Concilium Constantinopolitanum ec. CI. a. 680.—681 contra Monophysitas alexandrinos et monotheletas citati textus genuinum sensum nobis dederint, libera nobis relinquitur via ad inveniendam et rite determinandam textus nostri exegesim et quidem eo magis quia haec exegesis rei veritati, ideologiae Cyrilli Alexandrini eiusdemque termoninologiae, qua in christologia utebatur, undequaque correspondere nobis videtur.

Gradatim procedendo videamus igitur primo, quid Cyrillus verbis illis »unam et eandem activitatem... affirmare noluerit.

Quae verba unam et eandem activitatem physicam — i. e. ab una Christi natura, ex mixtione divinitatis et humanitatis orta, procedentem nullo modo significare dicenda sunt. Multo minus Cyrillus unam et eandem activitatem eo sensu in mente habuit, ac si elementum humanum in Christo in eius divinitate apsorptum fuisset. | Interpretatio enim huius textus secundum quam Cyrillus in Christo non solum unum principium quod, sed etiam unum principium quo activitatis praesupposuisset, contradicit, ut ex dictis patet, doctrinae, quam Cyrillus de relatione humaniatatis ad divinitatem in genere et de duplici voluntate et activitate Christi in operibus suis exhibet. Talis interpretatio opponitur

---

[47] *Καὶ οὐ μόνῳ δίδωσιν ἐνεργεῖν τῷ λόγῳ τὴν τῶν νεκρῶν ἀναβίωσιν ἀλλ' ἵνα δείξῃ ζωοποιὸν τὸ ἴδιον σῶμα, καθάπερ οὖν ἤδη προείπομεν, τῶν τεθνεώτων ἅπτεται, καὶ δὶ αὐτοῦ τὴν ζοὴν ἐντιθείς τοῖς ἤδη κατεφθαρμένοις. Καὶ εἰ διὰ μόνης ἁφῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς ζωοποεῖται τὸ ἐφθαρμένον, πῶς οὐχὶ πλουσιωτέραν ἀποκερβανοῦμεν τὴν ζωοποιὸν εὐλογίαν, ὅταν αὐτῆς καὶ ἀπογευσώμεθα. Μεταποιήσει γὰρ πάντως εἰς τὸ ἴδιον ἀγαθὸν, τοῦτ' ἔστι, τὴν ἀθανασίαν, τούς μετεσχηκότας αὐτῆς.* Migne, P. gr. 73, 580.

contextui mediato, in quo Cyrillus tum divinitatem tum humanitatem tanquam duo distincta et indivisa principia quo aequali modo extollit. Verbum, quod procedit a Patre — ait Cyrillus — non est idem natura cum templo quod est ex Virgine; corpus enim non est consubstantiale Verbo Divino sed unum coniunctione et unione incomprehensibili. Eadem interpretatio in oppositione esset cum contextu immediato et quidem tum antecenti tum consequenti, in quo Cyrillus humanitatem aeque ac divinitatem tanquam principia quo in activitate apertissime praesupponit. Dicit enim Cyrillus repetitis vicibus mortuos a Christo resuscitatos esse, non tantum verbo ipsius divino sed etiam cooperatione sanctae suae carnis, quae ob unionem hypostaticam vivifica facta est, »Hanc enim ob causam (sc. unionis hypostaticae) sic Cyrillus« etiam in sucitandis mortuis . . . sanctam suam carnem cooperatricem constanter... adhibebat, ut monstraret illam vivificare posse ...«[48] Et paulo infra: »Itaque non solum verbo ... sed ut monstret, corpus proprium vivificare posse .. mortuos tangit et per idem iam corruptis vitam immitit.«[49] Quin immo textus de resuscitatione filiolae principis synagogae, qui est in quaestione et cuius sensum praecise inquirimus, asserit »unam et eandem activitatem per utrumque manifestatam fuisse sc. non modo per Christi divinitatem — quod per se clarum est et per se intelligitur — sed etiam per carnem ipsius, de qua ex professo ibi sermo est. Iuxta Cyrillum igitur una eademque activitas« non est accipienda ut una eademque activitas physica in se sc. in sensu obiectivo utpote ab uno eodemque principio quo procedens — quod certe haereticum esset asserere.

Quae ultima assertio nostra comprobatur ex fine, quem Cyrillus in citato commentario prosequitur et ex argumento, quo ad eundem finem attingendum utitur. Cyrillus Alexandrinus nempe totus in eo est, ut ostendat veritatem eucharisticam verborum Christi apud Joannem

[48] Migne, P. gr. **73**, 577.
[49] Ib.

6.54. Ad quem finem obtinendum argumento utitur christologico et quidem argumento ex sequelis unionis hypostaticae respectu habito ad humanam Christi naturam, ita ut ipsa humanitas Christi principale sit obiectum de quo Cyrillus in eodem commentario ex professo sermonem institut.

Cyrillus Alexandrinus citando verba Christi apud Joannem 6.54 subiungit: »Expertes enim et vacui plane vitae . . . remanent, qui per mysticam eulogiam Filium non susceperent. Vita est enim (sc. Christus) secundum naturam in quantum et ex vivente Patre genitus est sed nihilominus etiam corpus eius aliquo modo et Verbo cuncta vivificanti ineffalbiliter unitum vivificum est; idcirco eius esse reputatur ac velut unum cum ipso (corpore)... Et quoniam caro Salvatoris vivifica facta est utpote unita vitae secundum naturam, verbo scilicet Divino, quando illam (sc. carnem Salvatoris) degustaverimus, tunc uniti etiam nos cum ea vitam hababimus in nobis, quemadmodum ipsa (caro Salvatoris) Verbo inhabitanti (unita).[50]

Allata itaque demonstratione, iuxta verba Christi apud Jo. 6.54 characterem suum eucharisticum in unione hypostatica eiusque sequelis fundatur, Cyrillus theseos suae argumentum comprobat Christi vita practica dicendo: »Hanc enim ob causam (sc. unionem hypostaticam) etiam in suscitandis morturis non solum verbo et iussis omnipotentibus Salvator operatur, sed sanctam suam carnem cooperatricem constanter ad hoc potissimum adhibebat, ut monstraret illam (sc. carnem) vivificare posse et (velut) unum quid cum ipso iam factam esse; etenim proprium eius, nec alterius corpus est.[51] Christus igitur in vita sua practica ad mentem Cyrilli propriam suam carnem sc. humanitatem, utpote sibi unitam, tanquam vivificam aestimabat et eamque consequenter etiam in miraculis patrandis adhibebat, uti patet v. gr. ex resuscitatione filiolae principis synagogae et filli ex civitate Naim. »Quod si solo tactu sanctae carnis«, concludit Cyrillus Alexandrinus ad veritatem eucharistiyam prouti est apud Joannem 6.54 — »id quod corrup-

[50] Ib.
[51] Ib.

tum est vivificatur, quomodo non assequemur ditiorem vivificam beatidudinem cum eam (sc. carnem) degustaverimus. Eos enim, qui illam gustaverint, proprii sui boni, scilicet, immortalitatis participes reddet.[52]

Uti patet, unio hypostatica secundum Cyrillum ratio est, ob quam caro Christi vivifica facta est. Qua de causa Christus carne sua in miraculis patrandis, v. gr. in resuscitatione mortuorum utebatur. Ratione eiusdem unitatis hypostaticae etiam nos in eucharistia cum carne Christi vivifica uniti ditioris vivificae beatitudinis i. e. immortalitatis participes reddimur.

Cyrillus Alexandrinus itaque duas respectu habito ad humanam Christi natram ex unione hypostatica deducit conclusiones.

Primo: unio hypostatica ontologica ratio est, ob quam humana Christi natura tanquam distinctum et indivisum principium quo propriarum operatinoum partem habet et quidem per modum causae efficientis-coopedatricis etiam in operibus miraculosis uti est. v. gr. resuscitatio mortuorum.

Eadem doctrina Cyrilli, in suo 11. anathematismo contra Nestorium expressa accepta fuit a concilio Ephesino a. 431. can. 11. qui sic se habet: »Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius praeter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem. aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius ut diximus vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivifica re praevalentis. A. S.«[53]

Secundo: Unio hypostatica consequenter fundamentum ontologicum veritatis eucharisticae de qua Ioannes cap. 6.54 praesupponatur necesse est.

Hisce suppositis facile sensum positivum detegemus, quo Cyrillus Alexandrinus de una eademque activitate Christi locutus est.

---

[52] Migne, P. gr. 73, 578.

[53] Denzinger, Enchiridion, n. 123.

Cyrillus Alexandrinus ait: »Unde cum filiolam principis synagogae suscitavit diicens: Filia surge, apprehendit manum eius, ut scriptum est: vivificans tum ut Deus omnipotenti iussu, tum vivificans tactu quoque sanctae carnis unam et eandem per utrumque manifestavit activitatem« sc. vivificam.

Quae activitas dicitur »una« et »eadem«, at non sensu physico et obiectivo, utpote ab una Christi natura, ex mixtione divinitatis et humanitatis tanquam tertium quid orta, procedens, cum »per utrumque« manifestata fuisse asseratur, sed quatenus in resuscitatione dicta ratione unionis hypostaticae seu consectariorum unionis hypostaticae ex utraque Christi natura cooperatio physica, i. e. non tantum ex divinitate sed etiam ex humanitate — de qua potissimum in textu allato sermo est, evenisse dicitur.

Humanitas igitur Christi ad resuscitationes miraculosas non tantum moraliter sed physice concurrere dicenda est. Eadem humanitas Christi in resuscitaionibus dictis non habuit partem eo sensu v. gr. ut activitatem vivificam Verbi operatonibus suis tantum comitaretur; neque per modum orationis divinam voluntatem ad effectum supernaturalem movisse dicenda esset, neque quatenus tactui, verbo et voluntatis divina virtus ad opus supernaturale perficiendum praesto fuerat et sic porro. Humanitas enim Christi eo quod-utpote Verbo cuncta vivificanti unita-vivifica facta sit, in resuscitationibus dictis physice partem habuit, i. e. directe easdem produxit.

Itaque interpretationem nostram paucis verbis repetamus: In resuscitatione filiolae principis synagogae etiam humanitas Christi ratione unionis hypostaticae sensu physico partem habuisse dicenda est.

Quibus positis activitas vivifica vel terminative vel reduplicative qua talis i. e. sensu proprio intelligi debet.

Activitas vivifica, seu resuscitationis, uti in toto contextu, ita etiam in ipso textu, quem interpretamur, per utrumque i. e. per omnipotens imperium et iussum divinitatis tum per tactum humanitatis manifestata asseritur. Iam vero resus-

citatio in termono seu effectu potius quam in activitate ipsa manifestari dicenda est. Ergo activitas vivifica hoc loco terminative sumenda apparet.

Activitas igitur vivifica — de qua in textu sermo est — se habet per modum termini vel potius per modum effectus ad duplicem causam. Activitas resuscitationis in fieri, seu activitas vivifica qua talis sensu physico et obiectivo, est duplex ratione duarum causarum, a quibus procedit. At activitas vivifica in facto esse est una atque eadem. Unus nempe idemque effectus qua talis, qui de natura sua actus divinae naturae est, sc. resuscitatio filiolae principis synagogae duplicem habet causam i. e. non tantum divinitatem Christi — quod per se patet — sed etiam humaniatatem ipsius et quidem ratione unionis hypostaticae — quod Cyrillus Alexandrinus hoc loco ex professo tractat et intuitu veritatis eucharisticae ex Joanne 6.54 demonstrandae longe lateque probat.[54]

Si vero Cyrillus de una atque eadem Christi activitate reduplicative qua tali loqui affirmatur, activitas utpote vivifica divina intelligi debet, sed per utrumque manifestata, quia Cyrillus duplex principium quo vivificum in textu allato inculcat.

Quae tamen interpretatio minus placet.

Resuscitatio enim mortui sine ullo dubio sensu obiectivo et materiali per se actus divinae activitatis est et a Cyrillo qua talis asseritur. At Cyrillus totus in eo est, ut humanitatem Christi ratione unionis hypostaticae in resuscitatione miraculosa physice partem habuisse ostendat. Immo ex hac veritate probata veritatem eucharisticam verborum apud Joannem 6.54 deducit, quae iterum humanitatem Christi respicit. Principale igitur obiectum in argumentatione Cyrilli non est activitas vivifica divina sed humanitas Christi ut coordinatum principium quo dictae resuscitationis. Potentia vero divina resuscitationis est medium potius in eadem argumentatione, qua Cyrillus utitur.

---

[54] Migne, P. gr. **73**, 577.

Qua de causa interpretatio supra allata partem tantum materialem commentarii Cyrilli in Joannem 6.54 continet. Nostra vero intrepretatio eundem commentarium adaquate exprimere videtur, quoniam non tantum rationem materialem sed etiam rationem formalem argumenti, quo Cyrillus usus est, complectitur.[55]

Quoad rem autem parum refert, quam sententiam teneas.

Ad eandem conclusionem redit eiusdem textus intrepretatio, si terminum *συγγενής* etymologice sumamus et in »eiusdem generis« vertamus.

Secundum hanc interpretationem igitur Christus vivificans tum ut Deus omnipotenti iussu, tum tactu quoque sanctae carnis vivificans unam et eiusdem generis per utrumque manifestavit activitatem.

Activitas, igitur vivifica dicitur una et eiusdem generis praecise qua vivifica utpote — vi unionis hypostaticae — ab utraque Christi natura ratione physica procedens, i. e. non tantum ex divinitate sed etiam ex humanitae, de qua, uti dictum est, in textu sermo ex professo fit.

Quod iterum idem est ac simpliciter dicere: in resuscitatione filiolae principis synagogae etiam humanitas Christi ratione suae cum Verbo unionis sensu physico partem habuit.

Quae activitas, uti supra, vel terminative, vel reduplicative qua activitas intelligenda est. Et si reduplicative qua activitas sumatur, eadem activitas utpote vivifica divina et per utrumque i. e. per divinitatem et humanitatem manifestata concipi debet, cum Cyrillus duplex, uti probavimus, principium quo vivificum in textu apertissime praesupponat.

Ex dictis patet eam interpretationem, quae terminum *συγγενής* sensu »eiusdem generis« accipit, ad

[55] Scholiastes in Collect. cont. Sever. c. 20. ad hunc. Cyrilli locum observat, *συγγενῆ ἐνέργειαν*, nihil esse aliud, nisi unum *ἀποτέλεσμα* effectum quod a Verbo contactu carnis editum sit; quinimo addendo *καὶ δἰ ἀμφοῖν* duas naturas propter diversas actiones innuisse. Cfr. n. 37. in Ioannem, Damascenum, Migne, P. gr. **94**, 1058. — Cfr. etiam Diekamp, doctrina Patrum de incarn. Verbi. Verbi. Münster, 1907, **132**.

idem tandem aliquando redire cum illa, quae eundem terminum sensu »eandem« explicat.

Utraque igitur explicatio supposita, quam in commentarium Cyrilli Alexandrini in Joannem 6.54 dedimus, difficultatem omnem quoad unius eiusdemque activitatis sensum e medio tollere videtur, cum idem textus Christi in nostra explicatione tontextus tam antecedentis quam etiam consequentis, tanquam pars integralis et logica appareat. Eadem expositione consequenter confirmata manet versio nostra termini *συγγενῆ* in »eandem« — etiamsi haec versio de se male primo visu sonat — cum Cyrillus, uti constat, hoc imprimis probare intendit: humanitatem partem habuisse in eisdem operibus miraculosis, quae ceteroquin actus naturae divinae sunt. Denique nullum dubium esse videtur, quin commentarii citati exegesis nostra et ideologiae et terminologiae correspondeat, qua Cyrillus Alexandrinus in christologia et praesertim in disceptationibus polemicis tum Nestorio eiusque asseclis utebatur. Quod ex diversis videre est locis eiusdem commentarii, in quo idem Cyrillus in asserenda tantopere insistit apsoluta unitate et identitate subiecti in Christo, cui caro, sc. humana natura tanquam vera proprietas attribuitur et qui tum in existentia tum in volitione et activitate semper unus idemque recognoscitur.

Transeamus igitur ad secundam disquisitonis nostrae partem, in qua diversorum tum veterum tum recentiorum theologorum de commentario citato explicationes ad trutinam revocantur.

II.

Primo loco recensendus est Maximus Confessor, quem ut praecipuum contra monergetismi et monotheletismi orthodoxiae defensorem historia notat. Interpretatio vero, quam Maximus Confessor de Cyrillo nobis dedit, eo magis respicienda est, quod haud pauci theologi ad eandem provocant, uti v. gr. Petavius e veteribus, et ex recentioribus Scheeben, Stentrup, Schwane, Straubinger, Tixeront et alii.

Loquitur autem Maximus Confessor de eodem Cyrilli Alxandrini textu in Tomo dogmatico ad Mari-

num, diaconum Cyprensem,[56] deinde in epistola ad Nicandrum, episcopum Cyprensem,[57] et deinque in sua cum Pyrrho, patriarcha Constantinopolitano disputatione.[58]

Verba sunt Maximi in Tomo dogmatico ad Marinum diaconum: »Quin et — eiusdem generis atque ex utriusque concursu manifestata — una rursus activitas — ex sententia inclyti Cyrilli non ideo dicta est, ut tollatur essentialis distinctio naturalium operationum, ex quibus et in quibus unus solusque Christus et Deus existit, sed ut perfectissima earum unio conseratur.[59] Ac videtur magister (sc. Cyrillus) his verbis divinum Dionysium imitatus esse.[60] Ut enim Christus neque nudus Deus neque simplex homo ostendatur, docuit neque Deum seorsim sine corpore, neque hominem pro lubitu operari, sed Deum incarnatum, propter nos perfecte hominem factum, aeque divina ac humana ratione opera perficere Salvatoremque in mortuis suscitandis, morbis atque languoribus omnibus curandis, non verbo tantum et divinis imperiis operantem inveniri, sed sacram suam carnem veluti adiutricem quandam ad hoc potissimum adhibere properasse. Quod partim ut Deus omnipotenti suo imperio operabatur, rursus autem etiam sanctae carnis sibi personaliter unitae tactu vivificabat, ut monstraret eam quoque vivificandi possidere vim essentiali sua operatione, ad quam proprie tactus et vox et similia pertinent.[61]

Unio scilicet operationum in Christo, quae — uti Maximus ait — essentialiter distinctae, inconfu-

---

[56] Migne, P. gr. **91**, 85, 87, 89.

[57] Migne, Ib. 101, 103—105.

[58] Migne, Ib. 344—346.

[59] *. . . οὐκ ἐπ' ἀναιρέσει τῆς τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν οὐσιώδους διαφορᾶς τῶν ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ὑπάρχει ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς ὁ Θεός· 'ἀλλ' ἐπὶ συστάσει τῆς ἄκρας τούτων ἑνώσεως εἴρηται . . .* Migne, P. gr. **91**, 85 Terminum *συγγενής* vertimus in „eiusdem generis“. Eundem translatores editionis Migne hoc loco vertunt in „affinem“. Versio „eiusdem generis“ versioni „affinis“ seu „eognatus“ praeferenda est, quoniam vocabulum „affinis“ seu cognatus latius patere atque interpretationi Maximi Confessoris, ut ex mox dicendis apparebit, minus correspondere videtur.

[60] Cf. epistolam, quam Pseudo-Dionysius Areopagita ad Caium monachum scripsit. Migne, P. gr. **3**, 1072—1074.

[61] Migne, Ib. 85.

sae et non separatae i. e. indivisae supponuntur, ratio est, ob quam Christus ut Deus et homo non tantum divina, sed etiam humana opera perficiebat. Quae unio personalis ratio etiam est, ob quam humanitas Christi vivifica vi pollebat ita, ut Christus in operibus suis miraculosis eadem humanitate tanquam cooperatrice usus esset.

Hisce suppositis Maximus Confessor verba ipsa Cyrilli explicanda aggreditur dicendo: »Deinde postquam ostendit (sc. Cyrillus) naturales operationes eius, scilicet Christi Dei ex utroque compositi, perfecte incolumes esse (atque servari); nimirum: eius divinitatis operationem per omnipotens imperium, humanitatis autem ipsius per tactum, utramque mutua coniunctione et immeatione omnino unitam esse monstravit ideoque unam activitatem propter ipsius Verbi cum sua sacratissima carne unionem manifestam reddidit, non vero naturalem aut personalem (sc. activitatem). Nihil enim tale locutus est magister, sed potius (sc. activitatem Christi) eiusdem generis censuit ratione partium; partium scilicet, per quas ut dictum est, tum omnipotenti iussu tum manus tactu manifestabatur.«[62]

Cyrillus igitur secundum interpretationem Maximi Confessoris de una activitate Christi vivifica loquitur, quatenus in resuscitatione filiolae principis synagogae ratione unionis hypostaticae unitatem seu communitatem in cooperatione supponit i. e. simplicem cooperationem utriusque partis, divinitatis scilicet et humanitatis. Activitas vivifica sensu physico non unam esse a Maximo iterum affirmatur. At neque Christo, utpote personae divinae qua tali i. e. divinae Christi naturae exclusive sumpta tribuenda est. Eadem enim activitas vivifica eiusdem generis dicitur ratione utriusque partis, ex quibus procedit i. e. activitas vivifica reduplicative qua talis ab utraque operatione, non tantum a divinitate, sed etiam a humanitate

[62] ... *ἐνέργειαν· οὐ φυσικὴν, οὐχ ὑποστατικὴν ... ἀλλὰ συγγενῆ τοῖς μέρεσι· δἰ ὧν, ὡς εἴρηται, κάτα τε πρόςταγματα παντουργὸν, κατά τε ἀφὴν χειρὸς ἐπιδείκνυτο.* Migne, P. gr. 91, 85—88.

Christi procedit, cum humanitas ratione eiusdem unionis hypostaticae ad resuscitatinem filiolae principis synagogae, non tantum moraliter, sed sensu physico partem habuisse dicenda est. Sapientissimus itaque, — addit consequenter Maximus, — magister, ut demonstratum est, in ipsa sua sancta doctrina natuales operationes aeque ac ipsas naturas, ad quas pertinent, distinctas etiam post unionem servari docet. Ipsam unionem iterum definit partim de omnipotenti jussu atque tactu, partim de una atque eiusdem generis (operatione) loquendo. Quibus verbis omnem a Christi mysterio et separationem et confusionem magnifice refellit. Qui autem non sic interpretantur sed unam Verbi et carnis eiusdem generis censent operationem, Euthychis et Apollinarii praedicant confusionem. Necesse igitur est in omnibus et sermonem servare integrum et modum dispensationis custodire incorruptum, qua bigae illae pissimae, confusio scilicet et separatio, contra veritatem, irrepant.[63]

Quoad quaestionem vero, utrum Cyrillus Alexandrinus activitatem vivificam terminative sumptam, an forsitan activitatem qua talem potius in mente habeat, hucusque ex Maximo Confessore clarum non est. Verosimile tamen est, eum non loqui de activitate vivifica terminative sumpta, ut ex epistola ad Nicandrum episcopum et ex disputatione cum Pyrrho, patriarcha Constantinopolitano comprobabitur.

Sed et illa — verbo sunt Maximi Confessoris ad Nicandrum, episcopum Cyprensem — sapientissimi Cyrilli vox — una eiusdemque generis ex utriusque concursu manifestata activitas — magni huius patris intelligentiam sequitur. Nam et ipse naturalium operationum coalitum et unionem per illam docet. Praeclarus enim iste vir monstrare volens carnem quoque Deum esse eiusque naturalem operationem divinam factam esse propter unionem cum Verbo natura Deo eamque maiora quam pro homine perpetrare, quamvis id, quod natura fuerat, esse non desiisset; eodem modo etiam ipsium Verbum hac assumpta propter nos libenter hominem factum esse, et, etiamsi Deus

[63] Migne, Ib. 88.

natura erat, humana operatum esse monstrare volens affirmat eum non solun omnipotenti iussu morbis mederi et vivificare, cum non sit nudus Deus, sed quasi cooperatricem quandam sibi ad hoc potissimum sacram suam carnem sedulo sumpsisse; perque eam eiusque tactum et vocem vivificare et curare, ut eam vivificare posse ostendat, quia ipse unum cum ea effectus est per unionem et quia non aliena, sed propria est caro ipsius qui cunctis vitam tribuit. Idcirco et unam suam atque eius, scilicet sanctae suae carnis et eiusdem generis per utrumque manifestat activitatem: unam ratione unionis, eiusdem generis autem ratione partium, quoniam eadem est tum in omnipotenti jussu, tum in tactu sanctae carnis. Utriusque enim concursu Verbum ut Deus eam manifestam reddebat.[64]

Quo loco, uti patet, argumentatio eodem modo progreditur uti in epistola supra citata ad Marinum diaconum.

Activitas vivifica dicitur una quatenus ratione unionis hypostaticae unitas seu communitas in cooperatione i. e. simplex cooperatio utriusque Christi naturae ad resuscitationem filiolae principis synagogae causandam supponitur. Activitas vivifica dicitur porro eiusdem generis ratione utriusque partis, per quas manifestata fuit, quatenus praecise qua vivifica ratione eiusdem unitatis hypostaticae non tantum in omnipotenti iussu sed etiam in tactu sanctae carnis exstitisse asseritur.

Eo quod etiam sua carne — prosequitur Maximus — vivificabat, eam quoque vivificam omnino factam fuisse ostendebat non aliter ac ferrum candens, quod eam

[64] *Τὴν γὰρ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν καὐτὸς, συμφυΐαν καὶ ἕνωσιν δί αὐτῆς ἐκπαιδεύει . . . Διὸ καὶ μιὰν αὐτοῦ καὶ αὐτῆς, φημὶ τῆς ἁγίας σαρκὸς, καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεικνύει ἐνέργειαν, μίαν μὲν, τῇ ἑνώσει· συγγενῆ δὲ πάλιν, τοῖς μέρεσιν, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν, ἔν τε παντουργῷ προστάγματι, καὶ ἁφῇ τῆς ἁγίας σαρκὸς· δι' ἀμφοῖν γὰρ, ὡς Θεὸς, ὁ Λόγος ταύτην σαφῶς ἐπιδείκνυτο.* Migne, P. gr. 91, 101. Secundum Maximum aliud est dicere: unam Verbi et carnis eiusdem generis activitatem – et aliud: unam Verbi et carnis et eiusdem generis per utrumque manifestatam activitatem. Primum tanquam dogma Eutychetis et Apollinarii reiicit. Vide n. 63.

ob causam comburit, quod cum igne unitum est. Unde apparet vim comburendi non igni solun propter naturam eius sed etiam ferro propter suam cum igne unionem tribuendam esse. Similiter in miraculis divina Verbi operatio non ei (Verbo) solum propter naturam sed etiam sanctae carni propter suam cum Verbo personalem unionem tribuenda est. Operis enim sociam eam in divinis adhibebat eodem, ut dicit magister, modo, quo anima proprium corpus ad explenda opera sua adhibet. Haec igitur una atque eiusdem generis et utriusque concursum manifestata activitas, quamvis naturalium operationum unionem monstret, tamen distinctionem earum et duplicatem,... vi sua proprie significat. Quod ita fit, ut utrique parti e quibus et in quibus unum et solum cognoscebatur Verbum incarnatum, tribuatur, et ita, ut utrique propria arguatur, quippe quae per utriusque concursum, per omnipotens scilicet imperium et per sacrae carnis tactum manifestata est.[65]

Ex terminis vero „μία et συγγενής quibus Cyrillus utitur- secundum Maximum nulla fieri potest difficultas, cum Patres eosdem terminos tum de iis rebus, quae eiusdem sunt essentiae adhibeant, tum de iis, quae diversae sunt essentiae, sed quacunque ratione unita considerantur. Qua de causa animadvertit Maximus: »Igitur non est aequum voces unitatem significantes et genericam indentitatem, quae propter unionem ab iis dicta sunt eo accipi sensu quo distinctiones tollantur eorum, quae sancti duplicia sive diversi ordinis propter distinctionem dixerint, nec voces duplicitatem significantes eo, quo unitas tollatur eorum, quae una praedicaverunt. Is enim qui ita accipit quique non rite et aeque has atque illas amplectitur, sed his ad unionem, illis vero ad naturalem distinctionem iusto plus extollendam abutens, vel dividat omnino vel confundat necesse est, et, ut proprius loquar, se ipsum intricabit atque longius a vera cum sanctis Patribus communione et confessione aberit. Nam etsi cum Verbo caro unum effecta est ratione personae et unitate operationem suam locupletavit, nequaquam tamen hoc amisit, ut essentialiter cre-

[65] Migne, P. gr. 91, 101—104.

ata sit, neque ullam prorsus jacturam fecit naturalium et labe carentium affectuum. Quae res si ita se habet, ut et vere se habet, distinctam a Verbo tum ipsam naturam, tum naturalem operationem manifeste obtinuit. Hanc autem (carnem) Verbum ut homo possidebat: eius enim erat secundum naturam. Sanguinem et carnem ut nos habebat ideoque duas naturales operationes sicut et duas naturas: divinam et Paternam et nostri similem humanam. Quamobrem unus idemque Deus et homo esse credebatur. Quorum enim naturales operationes, eorum utique etiam naturas obtinuit. Ut enim voce et tactu sanctae carnis aegrotis medendo mortuosque vivificando Deum se natura monstrabat, ita rursus idem essentialiter homo cognoscebatur, dum manu tangebat, dum linteo praecingebatur, dum pedes lavabat discipulorum, dum panes frangebat et discipulis porrigebat, dum buccellam in catinum intingebat; denique dum voce praesentem tristitiam his verbis exprimebat: »Tristis est anima mea usque ad mortem«, item: »nunc anima mea turbata est«; item: »sic non potuistis una hora vigilare mecum«. In quibuslibet ergo huiusmodi nunquam id, quod alterutri inhaeret naturae, tollit, sed ex naturalibus operationibus naturas arguit.«[66]

Maximus Confesor igitur uti videbamus, activitatem vivificam tum in omnipotenti iussu tum in tactu carnis fuisse asserit et divinam Verbi activitatem non esse solum Verbo propter naturam tribuendam, sed etiam carni propter suam cum Verbo personalem unionem affirmat.

Exinde sequitur Cyrilli Alexandrini verba de una atque eadem activitate Christi vivifica a Maximo Confessore non terminative sed sensu reduplicativo i. e. sensu proprio intelligi.

Quod ultimum Maximus Confessor in sua cum Pyrrho disputatione expressis signat verbis.

Quid igitur — interrogat Pyrrhus Maximum Confessorem — Cyrillus Ecclesiae lumen, contraria docuit piae sententiae, quae nunc ex disputatione enituit, cum »unam

66 Migne, Ib. 104—106.

et eiusdem generis ex utriusque munere activitatem, a Christo scilicet manifestatam esse dixit.

Maximus Confessor respondet: »Haec ununtiatio non pugnat cum duabus activitatibus; e contra eas arguit. Non enim divinitatis Christi eiusque humanitatis unam esse naturalem activitatem affirmavit, quoniam si hoc fecisset non diceret, neminem, dummodo sanam mentem habeat, unam factoris et facti activitatem esse, sed tantummodo monstrare voluit unam esse divinitatis et cum carne coniunctae et a carne separatae activitatem. Ut, si quis unam esse ignis operationem cum materia et sine materia monstrare cupiens, diceret, ignem sine materia et cum materia urere. Sic et Pater non unam duarum naturarum dixit sed unam activitatem dixit divinam atque Paternam, quae essentialiter Deo Verbo inerat, quippe, qui non solum omnipotenti imperio, id est, corpore non utens, divina signa perficiebat, sicut ipse dicit; quamvis enim post incarnationem eandem operandi facultatem habeat cum proprio genitore operante sine corpore, tamen etiam tactu propriae carnis, haec divina signa corporeo modo exhibebat«.

»Hoc enim significant verba »utriusque concursu«. Quod autem natura eiusdem generis esse eam, quae verbo et omnipotenti imperio facta est puellae suscitationem, visus reparationem caeci, panum benedictionem, leprosi mundationem cum e a, quae tactu corporea ratione perficiebatur, eo consilio dicit, ut carnem quoque monstret vivificandi habere facultatem, quippe quae propter veram cum ipso unionem sua non vero aliena sit. Per hoc enim utrumque, per imperium scilicet et tactum, divina activitas in ipsis operibus manifesta fiebat nostram humanam passionibus obnoxiam operationem nequaqam ut minorem spernens, sed e contrario ad sui manifestationem adservans. Similiter etiam anima ut instrumento proprio corpore eiusque naturali operatione utens, propria officia atque operationem natura suam exhibet. Si enim manum extendebat, ea tangebat, apprehendebat, lutum miscebat, panes frangebat; porro, si quaelibet alia, manu vel quovis membro seu parte corporis perficiebantur, naturali operationi humanitatis Christi tribuenda sunt. Hac

enim ille, qui natura Deus erat, cum etiam homo esset in operando ipse utebatur, hac opera divina naturaliter exequebatur. Itaque ut utrique utraque naturaliter tribuenda esse argueret, Deum se ipsum perfectum uno tamen detracto peccato ostendebat«.[67]

Secundum itaque Maximi Confessoris interpretationem Cyrillus »unam activitam Paternam«[68] et »unam activitatem divinam, quae per utrumque ... in operibus manifesta fibeat«,[69] in mente habet.

Maximus igitur etiam in disputatione cum Pyrrho Cyrillum de una Christi activitate non terminative sed reduplicative locutum esse sustinet.

Finita interpretatione, quam Maximus Confessor de commentario Cyrilli in Ioannem 6,54 dat, videamus nunc auctores recentiores, protestantes et catholicos, quomodo ipsi Cyrillum intelligant.

E protestantibus adducimus Krüger et Harnack.

Secundum Krüger Cyrillus de activitate divina animae Christi humanae communicata et per carnem edita loquitur.[70] Idem fere affirmat Harnack, secundum quem omnes scholae Alexandrinae theologi unam et quidem divinam activitatem agnoverunt, quae in operationibus suis humana natura tanquam puro instrumento utebatur.[71]

---

[67] *Οὐ γὰρ μίαν φύσικὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ ἔφη, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος ... ἀλλὰ δεῖξαι βυυλόμενος μίαν τῆς τεότητος οὖσαν τὴν ἐνέργειαν, καὶ ἄνευ σαρκὸς, καὶ μετὰ σαρκός ... οὐ μίαν τὴν τῶν δύο φύσεων εἶπεν ἐνέργειαν· ἀλλὰ μίαν τὴν ἐνέργειαν εἶπε τὴν θείαν καὶ τὴν Πατρικὴν, οὐσιωδῶς ἐνυπάρχουσαν τῷ σαρκωθέντι Θεῷ Λόγῳ, καθ' ἣν οὐ παντουργῷ μόνον προστάγματι τὰς θεοσημίας ἀσωμάτως ἐτέλει, ... ἀλλὰ και ... ταύτας ἐδείκνυ σωματικῶς. Ὡς συγγενῶς ἔχειν κατὰ τὴν φύσιν διὰ λόγου, καὶ παντουργοῦ προστάγματος γενομένην τὴν ζώωσιν τῆς παιδὸς ... πρὸς τὴν διὰ τῆς ἁφῆς σωματικῶς τελουμένην, ἵνα ἀπόδειξε καὶ τὴν σάρκα ζωοποιὸν, ὡς αὐτοῦ κυρίως, καὶ οὐκ ἄλλου ὑπάρχουσαν, τῇ πρὸς αὐτὸν ἀκραιφνεῖ ἑνώσει· Δι' ἀμφοτέρων γὰρ τούτων, προστάγματος φημι καὶ ἁφῆς ἡ δεία ἐνέργεια δι' αὐτῶν ἐγνορίζετο τῶν πραγματῶν.* Migne, P. gr. 91, 344.

[67] Migne, P. gr. **91**, 344.

[68] Migne, Ib.

[69] Migne, Ib.

[70] Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1903, **13**, 412.

[71] Harnack, Op. c. 426.

Krüger et Harnack ergo Cyrillum de activitate Christi qua tali per utramque naturam edita locutum esse sustinent. Quae sententia per se nullam difficultatem pateretur, si iidem auctores humanitatem Christi tanquam verum principium quo operationis a Cyrillo affirmari non negarent.[72]

Praeterea, etsi textus Cyrilli citatus dubius esset, vi legum hermeneuticae secundum alios Cyrilli de voluntate et activitate Christi locos innumeros interpretandus esset. Minime vero liceret uti facit Harnack, ex uno textu aliis despectis generalem de activitate Christi doctrinam Cyrillo imputare.

E catholicis vero auctoribus primo loco nominamus Petavium (1583—1652).

Teste Petavio Maximus Confessor difficultati sibi a Pyrrho, patriarcha Constantinopolitano obiectae satisfecit dicendo Cyrillum ,noluisse duarum operationum unam profiteri, sed divinitatis dumtaxat operationem unicam fuisse tum ante quam post incarnationem: atque ita Verbum carne factum divinam *ἐνέργειαν,* qualem ante quam homo factus esset et cum Patre communem haberet, per carnem in extraordinariis operibus ac miraculis faciendis explicuisse.[73]

At idem Maximus — prosequitur Petavius — in epistola ad Nicandrum, aliter Cyrillum, et ut opinor probabilius exponit affirmans unam et eandem vocari actionem naturarum duarum, et cognatam, propter arctissimam eorum copulationem; qua fit, ut, quemadmodum natura hominis assumpta, sic huius actio divina fit, et Verbi propria. Itaque in unam et eandem effectionem ambae (sc. naturae) pro captu suo concurrebant, hoc est, in idem opus, et rem effectam, sive *ἀποτέλεσμα,* cuiusmodi erat mortui ad vitam revocatio, vel visus restitutio. Ubi duae omnino efficientiae, et *ἐνεγέιαι* ab eadem persona diversis ex principiis emanabant, et in unum effectum conveniebant.[74]

[72] Hauck, Realencyklopâdie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1903, **13**, 412; Harnack, Op. c. 351, 352. Vide n. 38.

[73] De theol. dogm. l. 8. c. 13. n. 7.

[74] Ib.

Nullum est dubium, quin Maximus Confessor in sua cum Pyrrho disputatione textum incriminatum Cyrilli in sensu activitatis vivificae qua talis interpretatus sit. Attamen teste eadem epistola Maximi Confessoris ad Nicandrum missa, ad quam Petavius provocat, Cyrillus activitatem vivificam eandem esse ait tum in iussu omnipotenti, tum in tactu sanctae carnis, et operationem divinam Verbi esse Verbo propter naturam, carni vero propter unionem personalem tribuendam. Cum autem effectus extra causam esse debeat, sequitur Maximum Confessorem etiam in epistola citata de activitate potius vivifica qua tali, quae per divinitatem Christi et humanitatem manifestata est, locutum esse — praesertim cum alioquin Maximus Confessor sibi contradixisse dicendus esset.

E catholicis vero auctoribus recentioris temporis primo loco sermo fiat de Scheeben.

Scheeben primo citat textum Cyrilli, deinde ei commentarium adiungit, quem Maximus Confessor in epistola ad episcopum Nicandrum scripsit. Textum Cyrilli citando terminum *συγγενῆ* in »eandem« vertit, et supra dictam epistolam Maximi Confessoris citando terminum *συγγενῆ* in »coniunctam« vertit ita ut, si allatam Cyrilli textus interpretationem respicias, Maximus Christum in resuscitatione filiolae principis synagogae unam activitatem propter »unionem«, coniunctam vero »propter partes« manifestavisse affirmaverit.[75]

Iam vero, uti ex dictis patet, Maximus Confessor activitatem ratione unionis appellat unam et coniunctam; ratione vero partium eam non coniunctam sed *συγγενῆ* i. e. eiusdem generis appellat, cum activitas vivifica ab utraque parte procedere dicatur.

Etiam Stentrup explicat Cyrillum citata epistola Maximi Confessoris ad episcopum Nicandrum. Terminum *συγγενῆ* vertit Stentrup cum translatoribus Migne in »affinem« nullamque ulteriorem explicationem commentario Maximi Confessoris adiungit.[76]

[75] Op. c. 882.
[76] Op. 543.

Schwane aliter Cyrillum et aliter Maximum Confessorem interpretatur.

Cyrillus — ait Schwane — unam atque unicam docuit Christi activitatem, quae ab utrisque naturis causata et iisdem (sc. naturis) affinis est.[77] Schwane vero, postquam explicationem Cyrilli, quam Maximus dat in epistola ad episcopum Nicandrum et in disputatione cum Pyrrho, patriarcha Constantinopolitano, attulerat ita adiungit: »divina Verbi activitas semper eadem remansit tum ante, tum post incarnationem, extra corpus et in corpore, adeo ut activitas per utrumque causata utpote divino-humana activitati divinae ni se sumptae affinis erat.[78]

Sed activitas Christi, de qua Cyrillus in suo commentario in Ioannem 6, 54 disserit, neque naturis, a quibus procedit et multo minus divinae activitati Christi in se sumptae affinis esse affirmatur.

Rehrmann in opere suo de christologia Cyrilli Alexandrini haec habet: »Cyrillus vult ex una parte utramque operationem eodem tempore processise, ex altera parte id quod utrique operationi commune est, extollere, nec non utramque voluntatem eodem tempore eundem finem prosecutam esse.[79]

Quae omnia quoad partem tantum Cyrilli mentem exprimunt et formalem argumentationis rationem, quam Cyrillus adhibet neque attingere dicenda sunt.

Ad mentem Straubinger, qui de christologia Maximi Confessoris opusculum conscripsit, Cyrillus de una Christi activitate communi loquitur, quae per

---

[77] Nur einer der Väter, der hl. Cyrill von Alexandrien redet von der Wirkungsweise Christi als von einer einzigen ... und nennt sie eine von beiden Naturen verursachte und beiden verwandte Wirkungsweise, die Christus der Herr gezeigt habe. Op. c. 395.

[78] ... die göttliche Wirksamkeit des Logos sei immer dieselbe geblieben vor wie nach der Incarnation, ausser oder in dem Fleische, so dass also die von beiden hervorgebrachte Wirkungsweise als eine gottmenschliche verwandt gewesen sei der göttlichen Wirksamkeit an sich«. Op. c. 395.
Op. c. 395.

[79] Cyrill will durch das μίαν καὶ συγγενῆ einmal die Gleichzeitigkeit, dann aber das Gemeinsame der beiden Thätigkeiten, sowie die gleichzeitig gemeinsame Willensrichtung auf das Ziel hervorheben. Op. c. 297.

utrumque sc. per divinitatem et humanitatem manifestatur. Idem Straubinger commentarium Maximi Confessoris *in Cyrillum sequenti modo illustrat:* »Sanatio et vivificatio est una activitas divina, communicata per humanitatis operationem, una igitur activitas totalis in qua duplex operatio, divina scilicet et humana distinguenda est, sed ita ut divina operatio in humana operatione vestita concipiatur.[80] In miraculis Christi — explicat Straubinger Maximum Confessorem reassumendo — divinitas et humanitas simul operantur, ut unum effectum communem perficiant. Qui effectus communis etiam in fieri, revera una activitas est, sed haec una activitas modo duplici ponitur et modo duplici ab utraque natura peragitur, modo qui utrique convenit i. e. a divinitate per omnipotens imperium et a humanitate per tactum. In utraque sc. natura est vis vivifica[81].

Cyrillus igitur secundum Straubinger de una activitate communi loquitur, quae per utramque Christi naturam manifestata est. Iam vero hisce verbis sola unitas seu communitas cooperationis utriusque naturae asseritur, cum de natura eiusmodi cooperationis ex parte humanae Christi naturae Straubinger ex Cyrillo nihil deducat.

Res vice versa se habet respectu habito ad Maximum Confessorem. Idem Straubinger enim commentarium Maximi Cyrillum afferens cooperationem utriusque naturae in activitate vivifica explicat quidem i. e. dicit activitatem vivificam qua vivificam ab utraque

---

[80] Das Gesund- und Lebendigmachen ist also eine durch menschliche Tätigkeit vermittelte göttliche Handlung, also eine Gesamthandlung, innerhalb deren wieder eine doppelte Tätigkeit zu unterscheiden ist, die göttliche und menschliche, aber so, dass jene in diese eingekleidet ist. Die Christologie des hl. Maximus Confessor, Bonn, 1906, 78.

[81] Bei den Wundern Christi arbeiten Gottheit und Menschheit zusammen, und ihre Arbeit zielt auf Einen Gesamterfolg hin. Dieser Gesamterfolg auch schon in seinem Werden, z. B. bei einer Heilung des Heilen, bei einer Totenerweckung das Beleben, ist tatsächlich eine Tätigkeit. Aber diese Eine Tätigkeit wird von Christus zweimal gesetzt, auf zweifache Art ausgeführt, von jeder Natur auf die ihrem Wesen entsprechende Weise, von der Gottheit durch den Allmachtwillen, von der Menschheit durch das Berühren. In ebiden liegt die Wunderkraft. Ib.

Christi natura procedere, sed obscuritate laborat Straubinger, quatenus non ostendit quanam ratione secundum commentarium Maximi activitas Christi vivifica una appelletur.

Secundum interpretationem, quam Lebon dedit, Cyrillus diversitatem in operibus Christi admisit, sed duas Christi activitates non docuit. Ex hoc quod Cyrillus diversa opera divinitatis et humanitatis extollit, nullo modo — asserit Lebon — sequitur Cyrillum duas Christi activitates propugnasse.[82] Activitas »duplex«, quam Cyrillus Christo attribuit, minime duas Christi activitates significat.[83]

Cum Cyrillus enim terminos *φύσις* et *ὑπόστασις* synominos habeat, *κίνησις ἐνεργετική* i. e. motus operativus, quo Christus effectus producit diversos seu *ἐνέργεια* i. e. activitas Christi — deducit Lebon — ratione agentis unica et divina est, etiamsi quandoque carne tanquam cooperatrice utebatur. Unitas ergo est in agente et in motu operativo, per quem Christus effectus diversos producit. Effectus vero sunt multiplices et diversi ordinis, qui Deum et hominem in uno eodemque individuo ostendunt.[84]

Libenter concedimus Cyrillum vi propriae suae terminologiae termino »duplex« activitas non habuisse in mente duas Christi activitates formaliter qua duas. Nihilominus certo constat eum unum principium quod voluntatis et activitatis in Christi ex una parte et opera divina

---

[82] Il ne suffit pas de montrer que, d'apres Cyrille pose à la fois des actions divines et des actions humaines... pour se croire autorisé à conclure que Cyrille enseigne deux activités du Christ (deux — *ἐνέργειαι)* Op. c. p. 455—456.

[83] Il ne s'agit de montrer que Cyrille einseigne un double aspect de l'operation du Christ... ni même une activité double... car cette derniére expression n'a pas le sens qu'aurait l'affirmation de deux activités, elle equivaut simplement à... *ἐνέργεια* de la *φύσις σύνθετος ου σεσαρκωμένη*. Op. c. 456.

[84] En christologie, la — *κίνησις ἐνεργετική ου ἐνέργεια* — devait être unique et même condition que l'agent *(ἐνεργῶν),* c'est a-dire divine, bien que s'exerçant aussi parfois par le moyen de la chair. L'unité est dans l'agent, et dans le mouvement opératoire par lequel il produit des effets; ceux-ci sont multiples et d'ordres différents *(θευπρεπῆ, ἀνθρώπινα),* et manifestent ainsi le Dieu et l'homme dans un seul et même individu. Op. c. 457.

et humana ex altera parte docuisse. In iisdem vero operibus divinis et humanis potius *principia quibus* voluntatis et activitatis *Cyrillus* includit, cum de iisdem principiis utpote agnitis, quaestio non fuerit. Quod praesertim clare ex verbis *Cyrilli*, ad quae *Lebon* provocat, apparet: »Ostenditque *duplicem* activitatem, patiens ut homo, agens ut Deus, *idem* semper. Non enim est *alius* et *alius* sed *aliter* atque *aliter*«.[85]

Praeterea ex dictis a *Lebon* sequitur, *Cyrillum* doctrinam proposuisse, secundum quam de *una* atque *eadem* Christi activitate, immo de *una* et *divina* Christi sensu *pure* et *simpliciter* *subiectivo* sermo fieri posset.

Activitas scilicet Christi sensu *pure* et *simpliciter* *subiectivo* *una* atque *eadem* diceretur, quatenus *tota* omnino *activitas* Christi, i. e. omnes operationes tum divinae, tum humanae, tum mixtae i. e. ab utraque natura quocumque concursu sive morali physico praesupposito — a Christo utpote ab *uno* et *eodem* *principio* *quod* — et non a *duobus* peragi concipiuntur. Hoc sensu etiam sermo esse posset de *una* atque *eadem* activitate Christi *divina*, quatenus scilicet *persona* Christi *divina* non tantum divinarum, sed *etiam* *humanarum* operationum subiectum est. Id est operatio Christi de natura sua *in se* sensu *obiectivo* *humana* ratione *personae* divinae a qua procedit, *divina* appellatur. Omnino idem valet de operationibus Christi *mixtis*, quae sensu explicato *divinae* appellari possent.

Iam vero *Cyrillus* talem doctrinam generalem nusquam proposuit. Textus autem incriminatus, uti monstravimus nihil aliud dicit (nisi rem valde simplicem) *humanitatem* scilicet Christi ratione *unionis* *hypostaticae* in resuscitanda filiola principis synagogae cum divinitate *physice* partem habuisse. *Cyrillus* igitur *non* loquitur de *una* atque *eadem* activitate vivifica Christi sensu *pure* et *simpliciter* *subiectivo*, praesertim cum unitas subiecti simpliciter sumpta de se ad summum *moralem* coope-

[85] *Migne*, P. gr. **72**, 937.

rationem in eodem poscat miraculo, sed sensu obiectivo, quatenus ratione consectariorum unionis hypostaticae, cuius vi humanitas Christi vivifica facta est, vel unus idemque effectus in se, sensu sc. obiectivo divinus vel activitas in se, sensu obiectivo dina vina, ab utraque Christi natura sequi dicenda est.

Quod demum de ceteris ab ipso Lebon conceditur, qui in nota, ad explicationem suam nobis supra allatam aliter se exprimit dicendo: Textus *μίαν καὶ συγγενῆ δι ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν* assignat potentiam, activitatem divinam, quam Verbum cum carne cooperatrice edidit.[86]

Iam vero haec activitas divina etiam a Lebon — in se i. e. sensu obiectivo divina accipitur, et non tantum pure et simpliciter ea ratione, quod a subiecto divino procedat.

Alia utique quaestio est, utrum forsitan Cyrillus ideologia sua nec terminologia christologica, uti etiam citato commentario in Ioannem 6, 54 ansam praebuerit posteriobus monotheletismi fautoribus, qui ad Cyrilli auctoritatem provocantes unam Christi voluntatem et activitatem — et etiam divinam — sensu pure subiectivo, contra omnes, quos nestorianismi asseclas habebant, defendendam assumerent.

Quae sine dubio accidisse, etiam nos, uti infra patebit, apertissime sustimenus.

Tandem Tixeront Cyrillum explicat dicens: »Agitur de potestate vivifica Verbi, quae in carne manifestatur, quatenus caro operationi eius divinae tanquam cooperatrix adiungitur«[87] Maximum Confesorem vero interpretatur verbis: »In hoc casu una tantum est actio totalis sensu morali sumpta, a qua unus producitur effectus, qui utrique naturae tribuendus est.«[88]

---

[86] Le texte ... marque la puissance, l'activité divine exercée par le Verbe avec chair comme coopératrice. Op. c. 457. Omnino idem dicendum de Tixeront, secundum quem Cyrillus *ἐνέργειαν* ab hipostasi seu persona sese ad terminum movente non distinguebat. Op. c. 77. et. n. 2.

[87] Il s'agit ici de la puissance vivificatrice du Verbe, qui se manifeste en associant la chair comme *συνεργάτην* à son opération divine. Op. c. 77.

[88] Dans ce cas, il n'y avait moralement qu'une action totale, produisant un effet unique, encore qu'une part en revînt a chacune des natures. Op. c. 190.

Tixeront igitur Cyrillum explicat cum Lebon, Maximum vero Confessorem cum Straubinger.[89]

Antequam finiverimus, duo adhuc textus Cyrilli Alexandrini sumemus, ad quos monotheletae provocant.

Paulus, patriartha Constantinopolitanus, ad verba, uti initio diximus, provocat, quae Cyrillus in apologia quarti

---

[89] His illos adiungimus theologos modernos, qui de eodem Cyrilli textu interrogati a nobis, per litteras opinionem suam communicaverant.

Ita v. gr. Chr. Pesch: »Bei den Wundern Christi wirken Gott und das Fleisch zu einer einheitlichen Handlung, die zugleich göttlich und sinnfällig und darum unserer geistig-sinnlicher Natur verwandt und angepasst ist. Christus zeigt bei den Wundern »eine einzige und zugleich (uns) verwandte Tätigkeit.« In miraculis scilicet Christi — putat Chr. Pesch — Deus et caro unite operantur in una activitate, quae divina et sensibilis est atque hac de causa naturae nostrae spirituali et sensibili affinis et congrua. Christus in miraculis unam unicam et (nobis) affinem manifestat activitatem.

Attamen terminus *συγγενής*, quem Cyrillus loco citato adhibet, ad *δι' ἀμφοῖν* **refertur, i. c. ad divinitatem Christi et humanitatem, minime** vero ad nostram naturam. Praeterea eadem interpretatio cooperationem tantum utriusque naturae in activitate vivifica explicat, sed non ostendit, qua ratione humanitas Christi secundum Cyrillum ad miraculum efficiendum concurrat.

Bardenhewer ait: »eine und übereinstimmende Tätigkeit, d. h. eine Tätigkeit insoferne, als das menschliche Tätigsein dem göttlichen Tätigsein entspricht.« i. c. Christus secundum Cyrillum unam et congruam activitatem manifestavit; unam scilicet activitatem, quatenus humana operatio divinae correspondet operationi.

Haec quoque interpretatio tantummodo utramque Christi naturam in activitate vivifica partem habuisse ostendit. Nullum utique dubium est, quin in miraculis Christi inter divinitatem et humanitatem harmonia maxima praesupponi debeat, sed eadem harmonia demonstrata, mondum apparet, quanam ratione ad mentem Cyrilli humana Christi natura in miraculis patrandis partem habuerit.

Bartmann censet: »Er zeigte, dass es eine und zwar aus beiden zusammengewachsene Wirkung ist«. Christus scilicet unam et ex utroque coalitam activitatem ostendit.

De qua sententia eadem valent, quae de Scheeben et Bardenhewer supra diximus.

Denique secundum Vidauer: »Eine und dieselbe (moralisch), Tätigkeit zeigt (entfaltet) er durch beide« — quod est: Ipse (sc. Christus) unam et eandem (sensu morali) per utrumque manifestat (evolvit) activitatem.

Etiam hanc interpretationem non sufficere, ex dictis clare eruitur.

suorum duodecim anathematismorum contra Theodoretum Cyrensem conscripsit.[90]

Iam vero Cyrillus in eadem apologia dicit, sermones, quos etiam passionis tempore Christus protulerit, ut sunt: »Pater meus si possibile est, transeat a me calix iste« uni eidemque Cristo tribuendos esse, cum omnia, tam divina tam humana, unius Christi sunt. Igitur hic sermo est de una Christi voluntate moraliter sumpta.

Idem dicendum de difficultate, quam Macarius Antiochenus in sexto concilio oecumenico ex Cyrillo proposuit.

In prima nempe sessione eiusdem concilii historia legebatur tertiae synodi Ephesinae. Ex eadem historia etiam fragmentum epistolae legebatur, quam Cyrillus Theodosio imperatori dedicavit. Cyrillus ibi ait: »Firmamentum autem immobile huiusmodi vestri Deo amabilis et religiosi imperii ipse Dominus noster Iesus Christus est; per ipsum enim reges regnant, et potentes decernunt iustitiam, secundum quod scriptum est: est enim eius omnipotens voluntas«. Ad quae Macarius erga Constantinum imperatorem exclamavit: »Ecce domine, ostendi unam esse voluntatem in Christo«.[91]

Legati vero papales, uti etiam nonnulli alii episcopi bene amnidverterunt Cyrillum loco citato divinam Christi voluntatem in mente habuisse.

Omnes igitur tres textus, ad quos monotheletae provocant, doctrinam cum innumeris aliis Cyrillis locis, ubi de Christi voluntate et activitate semo est, congruentem exprimunt i. e. doctrinam obiective orthodoxam et catholicam profitentur.

Quibus positis confirmata venit assertio nostra initio prolata, theologos scilicet catholicos in interpretatione Cyrilli Alexandrini minime concordes esse. Omnes enim theologi catholici Cyrillum de una atque eadem activitate Christi sensu physico i. e. utpote ab una Christi natura, ex divinitate et humanitate orta, procedenti locutum

---

[90] Mansi, Concilia, X, 1025; Migne, P. gr. **76**, 413.

[91] Mansi, Concilia, XI, 216.

esse unanimiter negant. Sed in determinando sensu positivo et adaequato integri eiusdem textus iidem auctores, uti constat, quam maxime dissentiunt.

Qua de causa propriam protulimus interpretationem, quam et textum citatum adaequate exprimere et Cyrilli Alexandrini christologiae iure merito correspondere putamus. Immo cum iidem supra nominati theologi etiam Maximum Confessorem diversimode intelligant, etiam de Maximi Confessoris in Cyrillum commentario interpretationem propriam proferre coacti sumus.

Exposita igitur Cyrilli Alexandrini de Christi voluntate et activitate doctrina relinquitur nobis, ut ostendamus, utrum Theodosiani seu Severiani propriam de Christi voluntate et activitate doctrinam Cyrilli Alexandrini auctoritate iure merito fundent.

Eadem quaestio nobis resolvenda necessario videtur, ut certe et clare eruere possimus, quonam sensu inter Cyrum, patriarcham Alexandrinum et Theodosianos seu Severianos a. 633. unio facta sit, et quonam sensu consequenter monotheletismus saeculi septimi, quem dicta unio causavit et in quem etiam Honorius I. papa Sergii culpa incidisse accusatur, intelligendus et diiudicandus sit.

Cyrillum Alexandrinum multi asseclae, praesertim in Aegypto et in Alexandria sequebantur, qui christologiam a Cyrillo acceptam respectu habito ad Christi voluntatem et activitatem paulatim perficiebant.

Idem Cyrillus Alexandrinus duas Christi voluntates et activitates sensu, uti supra dicebamus, materiali potius docuit, cum tunc temporis quaestio non erat ex professo tractanda, utrum una aut duae Christi voluntates et activitates dicendae essent, nec ne. Sed decursu temporis necessitas apparuit etiam de Christi voluntate et activitate claram proponere doctrinam.

Conscientia enim religiosa non est immutabilis sed evolutioni obnoxia. Itaque tempora unis aetatis, teste dog-

matum historia, conscientiae religiosae evolutionem sensu subiectivo magnopere influere et accelerare solent.

Certum est enim ideologiam et terminologiam christologicam Cyrilli Alexandrini ortam et evolutam esse partim sub influxu scholae Alexandrinae, cui Cyrillus adhaerebat, partim sub influxu nestorianismi, quem tam vehementer impugnabat, ut ubique locorum tum ideologia, tum terminologia ipsius universa spiritum antinestorianum prodat.

Ita etiam prosteriores eiusdem scholae Alexandrinae asseclae auctoritate Cyrilli Alexandrini vehementissimam et logam pugnam, non tantum contra Nestorianos, sed etiam contra doctrinam concilii Chalcedonensis, quam nestorianismi accusant, pugnabant.

Ut igitur pugna contra nestorianismum occasio fuit, qua Cyrilli Alexandrini christologia formulationibus antinestorianis induta est, ita idem nestorianismus eiusdem scholae Alexandrinae theologis, qui sese Cyrilli Alexandrini discipulos aestimabant, ratio fuit, quod christologia eorum novis locupletata est formulationibus christologicis, quae antinestorianismum produnt.

Theologi enim scholae Alexandrinae magna ex parte ex doctrina concilii Chalcedonensi nestorianismum deducebant i. e. duos esse in Christo Filios concludebant. Duas enim Christi φύσεις iuxta eosdem theologos confiteri, Christum in duos filios seorsim existentes dividere significat. Quo posito alter Filius i. e. Verbum, propria tantum, scilicet divina, operatur propriam divinam sequens voluntatem, itemque alter Filius, utpote purus homo, exclusive propria tantum, i. e. humana operatur propriam voluntatem humanam exsequens. Immo Christus, cum divisus et a Verbo separatus sit, natura sua necessario detractat passionem et mortem, quam Verbum ad redemptionem generis humani obtinendam desiderat. Quapropter nulla fuit redemptio et quidem dupiici ex causa: primo cum Christus, uti Cyrillus Alexandrinus docebat, ut purus homo

satisfaciendi atque genus humanum redimendi capax non sit; secundo, quia Christus, ut purus homo, scilicet a Verbo divisus et separatus, natura sua passionem et mortem simpliciter recusasse dicendus est. Si ergo in Christo duas φύσεις esse dicimus, etiam duas voluntates et activitates easque sibi contradicentes i. e. non tantum duo volentes et operantes sed etiam duo contraria volentes et operantes admittamus necesse est.

Qua de causa theologis Alexandrinis dogma soteriologicum iis argumentis defendendum videbatur, quibus unitas et identitas subiecti in Christo etiam in voluntate et activitate demonstraretur.

Id eo facilius accidit, quod Cyrillus Alexandrinus non tantum apsolutam unitatem et identitatem in Christo contra Nestorianos inculcabat, sed etiam de una atque eiusdem generis seu eadem activitate Christi loquebatur.

Una igitur ex parte veritas de apsoluta unitate et identitate subiecti in Christo — iuxta illud Cyrilli: »Itaque omnia sunt unius Christi tum ea, quae divina tum ea, quae humana sunt« — et ex altera parte veritas de una atque eadem activitate Christi ex commentario Cyrilli in Joanem 6,54 viam parabant novis formulis christologicis, quibus theologi Alexandrini ex voluntate et activitate Christi utentes dogma soteriologicum defendendum aestimabant.[92]

Quo loco aliquas tantum formulas christologicas efferre liceat.

Quamvis Christus — dicunt theologi Alexandrini — ex divinitate et humanitate constituatur, non tamen duo sunt Filii i. e. duo seorsim existentes in Christo admittendi, sed unus idemque Christus, qui Deus et homo est, uti Cyrillus verbis *μία φύσις τυῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* bene exprimit. Etiamsi Christus ex divinitate et ex humanitate compositus est, non tamen a Verbo, quod propria

[92] Migne, P. gr. **76,** 413; **73,** 577.

tantum i. e. divina operatur propriamque i. e. divinam voluntatem exercet, homo separandus est, qui etiam propria tantum i. e. humana operatur propriamque tantum voluntatem, i. e. humanam, exercet, cum Christi una sit voluntas et activitas, quatenus unus idemque Christus, qui Deus simul et homo est, tum seucndum divinitatem, tum secundum humanitatem vult et operatur. Etenim in Christo non duo distinguendi sunt, quorum alter passionem et mortem detractat, alter passionem et mortem desiderat, cum in Christo una sit voluntas, quatenus unus idemque Christus, Deus et homo, sub influxu divinae voluntatis passionem amplectitur et mortem. Etiamsi Christus opera divina et humana perpetrabat, una tamen est activitas Christi, non duae, cum ab uno operatore, ab uno et eodem scilicet Christo, Deo et homine, omnia opera tum divinitatis tum humanitatis procedant atque ad unum eundemque Christum reducantur.[93]

---

[93] Similiter Sergius sese in epistola ad Honorium exprimit dicendo: »eo quod unius quidem operationis vox quamquam a quibusdam sanctis dicta est patribus, tamen peregrina videatur, et perturbare aures quorumdam, suspicantium ad peremptionem hanc proferri inconfuse atque secundum subsistentiam unitarum in Christo Dei nostro naturarum, quod non est unquam, nec fiat. Similiter et duarum operationum dictio multos scandalizet, utpote a nullo sanctorum et probabilium ecclesiae institutorum edita. Insuper et consequens ei sit praedicare duas voluntates contrarietates circa invicem habentes, tamquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero eius obsistente eius voluntati et resistente, et perinde duo contraria volentes intruducantur, quod impium est. Impossibile quippe est, in uno eodemque subiacenti duas simul et ergo hoc ipsum contrarias subsistere voluntates.

Sergius igitur locutionem de una Christi activitate reiicit quippe quae unam Christi naturam intelligendam involvit »quod non est unquam nec fiat«. Similiter et locutionem de duabus Christi operationibus multos scandalizare asserit, eo quod duae Christi operationes duos in Christo contraria volentes introducere dicendae sunt, cum locutio de duabus Christi operationibus Christum in duos dividat, quorum Verbum passionem vult, humanitas vero eidem passioni resistit. Impossibile quippe est — repetit Sergius

Theologi scilicet Alexandrini de una atque eadem activitate Christi loquuntur, quatenus ad mentem Cyrilli Alexandrini humanitas Christi — utpote »Verbi propria et non alterius cuiuspiam« i. e. ratione unionis hypostaticae in activitate resuscitationis cum divinitate cooperatione physica partem habuit. Loquuntur etiam de una Christi atque aedem activitate et voluntate, quatenus humana Christi voluntas et potentia ratione eiusdem unionis hypostaticae in harmonia cum divina Christi voluntate et activitate, i. e. cooperatione morali actus suos exercet. Denique loquuntur etiam de una et eadem, immo de una atque eadem divina Christi voluntate et activitate, quatenus omnes Christi volitiones et operationes, i. e. non tantum divinae, sed etiam humanae — abstractione facta quacunque earum cooperatione sive physica sive morali — a Christo utpote ab uno et eodem, vel ab uno et divino subiecto procedunt et ad unum et eundem Christum Deum reducuntur.

Et ita factum est, ut illa simplex veritas, in commentario Cyrilli in Joanem 6,54 conteta, fons esset aliarum formularum christologicarum, quae postea in historia monotheletismi omnes celebres evaserunt.

Omnes istae hisque similes formulae christologicae terminologia monophysitica exprimebantur et christologiae Cyrilli Alexandrini optime adiunguntur.

Quaestio nunc est, utrum nempe Theodosiani seu Severiani iisdem theologis Alexandrinis adnumerandi sint, quorum nuper doctrinam de Christi voluntate et activitate descripsimus.

— in uno eodemque subiecto duas quoad idem obiectum contrarias existere voluntates.

Sergius secundum communem theologorum opinionem ex duabus Christi voluntatibus necessario easdem contrarias esse intulit. Iam vero Sergius, uti ex dictis patet, ex dictione de duabus Christi operationibus, eo quod duae operationes duo supposita in Christo involvunt, duas voluntates in eodem contrarias et perinde duo contraria volentes a multis deduci asserit, quod impium esse existimat.

*

Si hoc verum est, clare apparet, quonam sensu monotheletismus saeculi septimi, de quo inter Sergium et papam Honorium disceptatio fuerit, accipiendus sit.

Hodie a theologis iam communiter sustinetur Severianos i. e. asseclas Severi, theologi scholae Alexandrinae — qui a. 512. Antiochiae patriarcha creatus est — in explicatione unionis hypostaticae terminologia monophysitica usos esse at doctrinam christologicam in se materialiter scilicet sumptam orthodoxam proposuisse.

Quae communis sententia praecipue operibus a Junglas[94] et Lebon[95] conscriptis et a nobis supra citatis innititur.

Iam vero exinde a priori verossimile esse apparet eosdem Theodosianos seu Severianos etiam quoad voluntatem et activitatem eodem modo locutos esse.

Et revera Lebon in citato opere suo a Severo monothetismum nominetenus tantum doceri asserit. Omnino idem etiam nos in opere nostro »De Agnoetarum doctrina« novis argumentis demonstravimus ostendendo Theodosianos i. e. asseclas Theodosii, patriarchae Alexandrini et Themistianos seu Agnoetas i. e. asseclas Themistii, diaconi Alexandrini Severi discipulos esse. Themistiani vero a Theodosiani differunt — praeter in doctrina de scientiae aminae Christi humanae — etiam in eo, quod cum Pseudo-Dionysio Areopagita unam Christi activitatem theandricam contra Theodosianos unam et divinam Christi activitatem docentes profitendam asserebant.[96]

Prolatis itaque supra dictis novis argumentis sequentia adiunximus verba: »Quando monotheletismum et monergetismum, uti a Severio, Theodosio et Themistio docebatur, orthodoxorum fuisse nobis persuasum est, querebumus a nobismet ipsis, posset ne iste monotheletismus et monergestismus in mono-

---

[94] Leontius von Byzanz, Paderborn, 1908.

[95] Le monophysisme sévérien, Lovanii, 1909.

[96] Marić, De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914.

theletismum saeculi VII., ergo in Honorii quaestionem aliquam lucem afferre? Fuitne inter Honorium papam et Sergium, patriarcham constantinopolitanum, fortasse sermo de monotheletismo et monergetismo huius generis?«[97]

Quod vero doctrinam Theodosianorum seu Severianorum circa unionem hypostaticam attinet, conclusio nostra ab auctoribus, uti sunt: cardinalis Billot, Chr. Pesch, Atzberger, Pohle, Diekamp, Lebreton, W. Koch, Lercher et aliis approbata est. Argumenta vero, quibus a Theodosianis seu Severianis monotheletismum quoad rem orthodoxum doceri probavimus, iidem auctores non reiecerunt.[98]

Sed haec pauca de Theodosianorum seu Severianorum doctrina christologica sufficiant, cum de eadem christologia respectu habito ad doctrinam eorumdem de Christi voluntate et activitate specialem monographiam tanquam tertiam quaestionem praeviam, uti initio diximus, ad Novam Apologiam papae Honorii I. paravimus.[99]

Ex dictis itaque sequitur christologiam Cyrilli Alexandrini eiusque asseclarum speciali respectu quoad doctrinam de Christi voluntate et activitate necessario considerandam esse putavimus, cum monotheletismus saeculi septimi maiore ex parte prima exordia a Cyrillo Alexandrino eiusque asseclis originem ducat.

---

[97] Op. c. 102. n. 149.

[98] Cardinalis Billot in litteris ad nos missis. Dein de Chr. Pesch, Stimmen der Zeit, 1914, **2**. 171—173; Praelectiones dogmaticae, 1922, ed 4 et 5 p. 164—166; Atzberger, Theol. prakt. Monatschrift, Passau, 1916, 592—593; Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, 1921, **2**, 123—124; Diekamp, Theol. Revue, 1915, 98—102; Katholische Dogmatik, Münster, 1918, **2**, 271; Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, Paris, 1919, 154, 535; W. Koch, Tübinger Quartalschrift, 1915, **1**, 148; Bruders, Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, 1914, **3**, 592—593; Knöpler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg (B), 1919, 184 Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae, Oeniponte, 1924, 189

[99] Quae hucusque de Theodosianorum seu Severianorum doctrina diximus, etiam in originem quaestionis de Tribus capitulis novam lucem afferre videntur.

Qua de causa christologia Cyrilli Cyrilli Aexandrini nec non Theodosianorum seu Severianorum in quaestionem de papa Honorio I. novam lucem afferre dicenda est. Quae quaestio nostra quidem opinione non est quaestio de doctrina Honorii qua tali et a sexto concilio oecumenico condemnata, sed quaestio potius de infallibilitate Ecclesiae in facto dogmatico cum epistolis Honorii in eodem concilio oecumenico condemnatis componenda esse videtur.

Verum est utique condemnationem Honorii papae a Leone II. papa mitigatam fuisse. At nihilominus factum historicum explicari debet, qui scilicet fieri potuit, ut papa Honorius a patribus sexti concilii oecumenici Cyro, Sergio, Pyrrho, Paulo etc. adnumeratus esset.[100]

Secundum nostram sententiam, uti ex dictis iam facile erui potest, tum supra dictum factum historicum explicari tum infallibilitas ecclesiae in facto dogmatico cum condemnatione Honorii ex parte concilii sexti oecumenici componi videtur.



[100] Mansi, Concilia XI, 355: 613—622, 626—640.

XIV. O blagdanu G. N. Isusa Krista, Kralja. Enciklikom pape Pija XI. »Quas primas« od 11. pros. 1925. (AAS, XVII, 593—610) uveden je blagdan G. N. Isusa Krista, Kralja, i odredjeno, da se u čitavoj Crkvi za sva vremena slavi u zadnju nedjelju listopada svake godine. Dekretom kongr. Rituum od 12. pros. 1925. (AAS, XVII ,655—668) propisana je misa i oficij za taj blagdan. Kako rečeni blagdan uvijek pada na nedjelju, nije njime umnožen broj zapovijedanih blagdana.

XV. Jubilejska godina. Konstitucijom pape Pija XI. »Servatoris Jesu Christi« od 25. pros. 1925. (AAS, XVII, 611—618) protegnut je redoviti jubilej, što se je g. 1925. slavio u Rimu, na čitavu Crkvu za cijelu godine 1926.

Kakav je brak bio u početku?

Dr A. Gahs.

Danas se već može pitanje tako formulirati i sa stanovišta profane znanosti. Prije 50 godina otprilike pitala je ta ista znanost: da li je brak u o p ć e bio u početku? Dakle je profana znanost nešto naučila kroz posljednjih pet decenija. Počela je da se vraća u tom pogledu na tradicionalnu nauku, koju su općenito priznavali sve do uključivo A. Comte-a († 1857.). Medutim to još ne znači, da su to naučili i spoznali svi, koje zanimaju ovakova pitanja. Ona naime spadaju, sa stanovišta profane znanosti, u etnologiju. A toj su mladoj znanosti bila do nedavno zatvorena vrata sveučilišnih predavaonica, pa je već trebalo nešto vremena, da njezini rezultati dopru do sveučilišnih profesora geografije, historije, sociologije, psihologije i dr. Koliko pak istom treba vremena, dok noviji rezultati etnologije dospiju u šire krugove inteligencije ili u društva i organizacije, kojima je glavno praktična primjena teoretskih zasada, a da o običnim vulgarizatorima i njihovoj publici i ne govorim! U tom su pogledu m a r k s i s t i[1] gotovo na skrajnjoj periferiji znanstvene ekumene. Kao što je mimo njih neopaženo prošao preokret u stručnoj filozofiji, koji je posljednjih godina očevidan, a za njihov grubi materijalizam fatalan, tako opet suvereno ignoriraju novije rezultate historijskih disciplina, napose stručne etnologije, koja u XX. v. tako reći provodi likvidaciju evolucionističkih metoda i teorija iz prošloga vijeka. Psi-

[1] Povod je ovoj bilješki predavanje g. M. K u s - N i k o l a j e v a na pučkom sveučilištu u vezi sa sociološkim društvom, odnosno prijevod knjige: Fr. Engels »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates« od g. Lj. Živkovića (Poreklo porodice, privatne svojine i države, Zagreb 1924.), a sa predgovorom g. M. Kus-Nikolajeva.

hološki je razlog ove ukočenosti u tome, što su Marx i Engels izgrađivali teoriju svoga već gotovoga pokreta u vrijeme, kad su cvali grubi materijalizam u filozofiji i ekstremni evolucionizam u etnologiji, pa su ti nazori postali baza cijelog njihovog sistema.

Tako se doduše dade razumjeti, da upravo marksisti još i danas uporno prihvaćaju sociološku teoriju, koja se u etnologiji rađala između g. 1861. i 1877., a naprosto niječe, da je u početku postojao bilo kakav brak. Ali se već iz onoga, što sam dosada naveo, odmah razabire i znanstvena vrijednost ovakove teorije. Donosim je ovdje u glavnim crtama, i to iz knjige navedene u noti.

G. 1877. iznio je naime L. H. Morgan u djelu »Ancient Society« potpuno izgrađenu teoriju o razvoju kulture i porodice po ovoj evolucionističkoj shemi:

1. Na »nižem stepenu divljaštva« neograničeni promiskuitet; nema doduše nijednog etnološko-historijskog svjedočanstva za takovo stanje roda ljudskoga, ali »priznavši jedamput poreklo čoveka od životinje, postaje i priznanje ovoga prelaza neizbježivim« (str. 1. i 8.—11.).

2, Na »srednjem stepenu divljaštva« (paleolitik, Australci i mnogi Polinezijci) »porodica krvnoga srodstva« ili promiskuitet u vertikalnim slojevima t. j. zabrana spolnog saobraćaja samo između roditelja i djece, uopće pripadnika različitih generacija; za opstojnost takove »porodice« nema nijednog direktnog svjedočanstva, ali ga nadomješta indukcija iz t. zv. klasifikatornog sistema u Polineziji i iz daljnjega razvoja porodice (str. 1.—2. i 11.—12.).

3. Na »višem stepenu divljaštva« (neolitik i sjeverozapadni američki Indijanci) porodica »punalua« ili promiskuitet u horizontalnim grupama ili »skupni brak« (Gruppenehe) t. j. zabrana spolnoga saobraćaja također između braće i sestara. Poradi toga se »horda« dijeli u dvije ili više grupa tako, da svi muškarci jedne grupe slobodno žive sa svima ženama druge grupe, i obratno. Na sva tri dosadanja stupnja dakle vlada potpuna poligamija, t. j. i poliandrija i poliginija; zato je opet pater incertus, mater certa, a odakle nastaje »materinsko pravo« (Mutterfolge) t. j. za podrijetlo i nasljedstvo priznaje se samo materinska linija, odnosno se razvija i »materinska vlast«, matrijarhat (str. 2. i 12.—17.).

4. Na »nižem stepenu barbarstva« (američki Indijanci istočno od rijeke Mississippi, naročito Irokezi) sindasmička porodica ili »brak na vrijeme« t. j. s obje strane lako razrješivo pojedinačno sparivanje, dakle početak individualnoga braka, i to na matrijarhatskom temelju (str. 2. i 18.—22.).

5. Na »srednjem stepenu barbarstva« u stočarskoj Euraziji (Semiti, Arijci, a »možda već i Turanci« t. j. Altajci) individualna i poliginijska velika porodica (zadruga), i to na patrijarhatskom te-

melju; ovdje počinje privatno vlasništvo, jer je prije vladao komunizam (str. 3., 22.—27. i 96.).

6. Napokon na »višem stepenu barbarstva« t. j. na prijelazu u civilizaciju (Kelti, Germani i Grko-Itali) individualni i monogamijski brak (str. 4. i 28. ss.). Međutim »monogamija je samo za ženu, ali ne za muškarca. I ovaj karakter ima još i danas« (str. 28.).

Uistinu za svakoga materijalistu i evolucionistu izvanredno zavodljiva teorija. Pa još u doba, kad je Ch. Darwin raspravljao o postanku vrstâ, kad je Boucher de Perthes konačno utvrdio autentičnost paleolitskih artefakata, kad je J. Lubbock pisao »o narodima bez (jezika i) religije, kad su iza bankrota Hegelovih vratolomija učili A. Comte goli pozitivizam i Büchner grubi materijalizam, kad su industrijom i kapitalizmom potlačene i razdražene radničke mase tražile radikalnu izmjenu nesnosnoga stanja i bile sklone na »Umwertung aller Werte«! Već je Marx htio, da Morgana inkorporira svojoj sociološkoj teoriji, ali nije više dospio. To je međutim učinio Engels u citiranoj knjizi, od koje je izašlo prvo izdanje g. 1884., četvrto popunjeno g. 1891., a svako daljnje sve do 16. izdanja g. 1919. sasvim nepromijenjeno. Engels je Morgana većim dijelom naprosto prepisao, odnosno preveo s engleskoga jezika na njemački, dodavši neke nove primjere kod mlađih »perioda« i vlastite ekonomske izvode (isp. l. c. str. XIX. i XXV.). Osim H. Cunow-a, koji se djelomice oslanja na novijeg i kritičnijeg etnologa E. Grosse-a, ali ipak zadržaje temeljni smjer Morganove teorije (isp. Anthropos X./XI. 1010. i Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen, Bd I. 140.), nije nitko od marksista niti pokušao, da preispita znanstvenu podlogu Morgan-Engelsove teorije. To već dokazuje spomenuto 16. nepromijenjeno izdanje iz g. 1919. Što više, Bebel je u svojoj knjizi »Die Frau und der Sozialismus«, što je također doživjela više izdanja (tako još g. 1919.), jednako usvojio Morganovu teoriju i branio Engelsovu knjigu. Konačno još i g. 1924. veli g. Kus-Nikolajev: »Jedno stoji, a to je, da je osnovna ideja Engelsovih izvoda još i danas ispravna. Zato se ne bi mogao složiti sa preteranom kritikom Cunowa...« (l. c. str. XXI.). A »osnovna ideja Engelsovih izvoda« s obzirom na razvoj porodice i braka jest Morganova teorija iz g. 1877.! Zato je E. Grosse već g. 1896. pravo rekao, da je L. H. Morgan novi »crkveni otac«... za marksiste naime. A što veli na sve to moderna stručna etnologija?

1. Morganova je teorija nastala u dobi »puberteta« etnologije: u doba naime vrenja i nesređenosti, tapkanja i prvih pokušaja, da etnologija znanstveno obradi ogroman materijal, što ga je etnografija sve više nagomilavala sa svih strana. Osim toga bila je u to doba pod tutorstvom sasvim tuđega i obijesnoga gospodara: etnologija, po naravi svojoj historijska disciplina, dala se voditi od principa prirodoznanstvene metode i biološkog evolucio-

nizma, koji je iza g. 1859. htio da obuhvati svu realnost. Istom od g. 1890. počinje sredivanje etnologije, a time i njezina samostalnost t. j. vlastita, kulturnohistorijska metoda, koja je g. 1905. potpuno stabilizirana. (Isp. Bogosl. Smotra XII. 1924. br. 2. str. 190.—208.). G. Kus-Nikolajev je nešto načuo o tom preokretu, ali je očito, da ga nije shvatio niti izdaleka. Inače ne bi mogao da napiše: »Danas se etnologija približava materijalističkom shvaćanju.. Etnološke se pojave naprosto nisu mogle iskinuti iz svog organskog sklopa, istorijske celine ... (l. c. str. XX.). Materijalističko naime shvaćanje historije kod marksista i respektiranje historijske cjeline t. j. historijsko-genetičkih kulturnih jedinica, konačno dakle historijskog zbivanja po historijskim faktorima ili još dublje — respektiranje dostatno utvrđene neovisnosti ljudske volje od geografskih i kulturnih prilika i kod t. z. primitivnih naroda: to su dva oprečna pola, kao prirodoznanstvena i kulturnohistorijska metoda, kao stara i nova etnologija. Zato i nije g. Kus-Nikolajev mogao da opazi, kako nova etnologija već iza g. 1890. metodičkim putem postepeno zakapa svoje stare teorije.

2. Uistinu je već g. 1891. E. Westermarck u djelu »The History of Human Marriage« obilnim etnografskim materijalom i lojalnom etnološkom metodom porušio sve temelje Morganove teorije. Zanimljivo je, da Engels poznaje to djelo, jer ga citira i s njime polemizira u pogledu »monogamije majmuna«« (l. c. str. 9.), ali se njednim slovom ne osvrće na glavu XX.: u njoj Westermarck navodi znatan broj naroda na najnižem stupnju materijalne kulture, koji bi se podudarao sa Morganovim »srednjim stepenom divljaštva«, dakle s paleolitikom, a kod njih vlada nesamo isključivo individualni brak nego većinom i potpuna monogamija. Što to znači? ...

G. 1907. napisao je W. H. R. Rivers, prvak nove etnologije u Engleskoj, u »Anthropological (= etnološki) Essays presented to E. B. Tylor«, prigodom njegovog 70. rodendana kao prvaku stare etnologije, koji se medutim nije dao nikada zavesti od Morganove teorije, ove riječi: »Smijemo uistinu reći, da je smjer koji vlada u etnologiji, sada protivan svakoj shemi, koja bi htjela da traži podrijetlo ljudskoga društva u stanju promiskuiteta, bilo potpunog bilo umjerenijega, što ga obično označujemo izrazom ,skupni brak'« (Anthropos XIV./XV. 1123.). Isti je Rivers g. 1914. još oštrije istupio proti Morganove teorije (ib. 1125.).

G. 1910. izdao je Pater W. Schmidt S. V. D. epohalno djelo »Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen«. Pred njegovim dokazima poklonio se konačno i W. Wundt, o čemu svjedoče ove rečenice iz njegove »Völkerpsychologie« (Bd VII. Leipzig 1917.): »Es gibt kaum eine Entdeckung im

Gebiete der menschlichen Entwicklungsgeschichte, die so überraschend (sic!) und so überzeugend zugleich bisher weit verbreitete Meinungen zerstört hat, wie die Feststellung der Monogamie des primitiven Menschen«. — »Es darf nicht verkannt werden, dass Schmidt hier eine speziell für die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft sehr wichtige Tatsache zur Geltung gebracht hat: das ist die durch die neuere ethnologische Forschung bei verschiedenen Pygmäen aufgefundene monogamistische Ehe, die in der Tat die Monogamie als ursprüngliche Form der Ehe beim Menschen immerhin wahrscheinlich macht«. — »Wichtig ist nur, dass nicht die Kultur die Monogamie erzeugt, sondern dass diese eine der ursprünglichen Bedingungen der Kultur gewesen ist« (ib. 1124.).

Napokon je vrijedno još spomenuti, da je g. 1920. Morganov zemljak, Amerićanin i vrsni etnološki sociolog R. H. Lowie, nakon svestrane analize cijeloga materijala u djelu »Primitive Society«, izričito zabacio sve Morganove teze: o prioritetu naime »skupnog braka« pred individualnim i monogamijskim,[2] o prioritetu »horde« (roda ili plemena) pred individualnom porodicom i o prioritetu matrijarhata pred patrijarhatom. Njegov je dakle konačni rezultat: »restitutio in integrum« starih nazora prije g. 1859. (ib. 1125.—1126.).

3. A to mora da bude konačni rezultat za svakoga, koji dostatno poznaje današnji etnografski materajal i objektivnu metodu moderne etnologije.

a) Ponajprije treba da opetovno naglasim: i sâm Morgan-Engels mora priznati, da za neograničeni promiskuitet nema uopće nikakvog svedočanstva, a za »porodicu krvnog srodstva« da nema nijednog pozitivnog, direktnog dokaza. To znači: u širokom svijetu t. z. primitivnih naroda, koji su uistinu nosioci prehistorijskih i protohistorijskih kultura,[3] nema nijednoga, koji bi prakticirao bilo neograničeni promiskuitet bilo promiskuitet u vertikalnm slojevima. Ali uistinu nema niti tako-

---

[2] »Ukratko, bilateralna familija, sastavljena od muža i žene i njihove djece, jest apsolutno univerzalna jedinica ljudskoga društva«.

[3] Mimogred spominjem, da kulturnu srodnost specijalno izmedu sjeverno-američkih Indijanaca Irokeza i starih naroda Evrope i Prednje Azije nije otkrio Morgan, kako to Engels naglasuje (l. c. str. XXV. i 43.), nego već davno prije njega Pater J. F. Lafitan S. J. (1670.—1740.). A odmah je iza g. 1859. gotovo općenito vrijedila teza, da su t. zv. primitivni narodi uistinu stagnirani i konzervirani nosioci prehistorijskih i protohistorijskih kultura, koje su prema tome djelomice srodne sa najstarijim fazama starih historičkih kultura Eurazije (isp. Bogosl. Smotra l. c. str. 192.).

voga naroda, koji bi svoju socijalnu organizaciju temeljio na »porodici punalua« t. j. na promiskuitetu u horizontalnim grupama ili na »skupnom braku«: prvobitne su se naime vijesti o takvima narodima točnijim istraživanjem pokazale neispravnima (isp. Schmidt-Koppers, l. c. str. 138.). Dakle nema nijednoga direktnoga svjedočanstva ni za kakovu vrstu promiskuiteta t. j. za prva tri razvojna stupnja u Morganovoj teoriji.

Što više, premda mnogi narodi imadu izraziti matrijarhat, ipak nigdje ne postoji niti četvrti stupanj Morganove ljestvice, sindasmička naime porodica ili »brak na vrjeme« kao principijelno »privremeno sparivanje« i samo početak individualnoga braka. Kod nekih su naroda, i matrijarhatskih i patrijarhatskih, bračne rastave doduše na dnevnom redu kao u modernoj Evropi. Ali prvo, to ipak još nije »privremeno sparivanje«; drugo, takove i neke druge srodne pojave same po sebi ne mogu apsolutno nikako da očituju, da li treba da ih tumačimo kao početak ili kao degeneraciju individualnoga braka. U ovom je drugom Ahilova peta Morganove i uopće svake evolucionističke teorije, odnosno njihovih »dokaza«.

b) Morgan je naime htio da dokaže drugi, treći (i četvrti) razvojni stupanj porodice i braka u svojoj teoriji: indukcijom iz t. z. klasifikatornog sitema rodbinstva i iz nekih »rudimentarnih ostataka«.

a) Po klasifikatornom sistemu nazivaju se na pr. imenom »otac« i sva njegova braća i bratići različitih koljena, imenom »majka« i sve njezine sestre i sestrične, imenom »brat« ili »sestra« i sva djeca stričeva i tekina i t. d. i t. d. Odatle je Morgan zaključivao: dakle u staro doba nije na pr. dijete razlikovalo svoga oca od svojih stričeva ili uopće od starijih članova plemena, dakle je vladao »skupni brak« ili još potpuniji promiskuitet. Već je Ch. Darwin na to odvratio, da prema tome tumačenju nije dijete u staro doba poznavalo niti svoje rođene matere, jer u klasifikatornom sistemu nosi ova isto ime kao i njezine sestre i sestrične! Međutim su daljnja istraživanja ustanovila, da su pojedini sistemi međusobno različiti, a Morganova interpretacija da dovodi kod nekih do apsurda: tako bi prema toj interpretaciji n. pr. kod Čokta iz familije Maskoki u Sjev. Americi svaki muškarac morao da drži svoju sestričnu drugoga koljena za svoju majku (P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Bd I. 183.—184.). Kako povrh toga mnogi narodi, na pr. melanezijski, imadu i klasifikatorni sistem i vlastita imena za roditelje, to je danas općenito prihvaćeno, da se klasifikatorni sistem ne odnosi uopće na krvno srodstvo, nego na razlike u dobi i da se temelji na prednostima starosti.

Međutim su također imena »otac« i »mati«, što dolaze u klasifikatornom sistemu, uistinu naknadno prenesena iz

uskoga kruga individualne familije na članove plemena. Poznato je naime, da u daleko pretežnoj većini svih jezika uopće korijen za riječi »otac« i »mati« nije ništa drugo nego dječje tepanje (Lall-Laute) izraženo čuvstvom: na pr. za riječ »otac« pa, ap, ta, at ili reduplikacije papa, appa, tata, atta i za riječ »mati« ma, am, na, an ili reduplikacije mama, amma, nana, anna. Na to je već upozorio Condamine (g. 1745.). U novije su doba s ogromnim lingvističkim materijalom potanje analizirali tu zanimljivu činjenicu W. Wundt i P. W. Schmidt, koji dolaze do ovoga zaključka: dječje tepanje nije moglo da postane stabilnim riječima i imenima u »hordi« nego jedino u krugu male nekolicine osoba, koje su naime često i mnogo tetošile dijete i od dragosti opetovale njegovo tepanje, — a to sve »horda« sigurno nije mogla! — pa je dijete konačno i upravljalo na njih to tepanje, t. j. iz njega su se razvila imena za te osobe. A jer su se iz toga tepanja iskristalizirala i stabilizirala dva različita imena: zasebno za m u š k u i zasebno za žensku osobu t. j. i »o t a c« i »m a t i«, to onda znači, da je onaj prvobitni i vrlo uski krug osoba oko djeteta bila individualna familija, u kojoj su jedino mogli da nastanu takovi izrazi od dječjega tepanja. Kako pak danas izrazi istoga korijena dolaze u mnogim jezicima u klasifikatornom znamenovanju t. j. u odnosu na starije članove plemena ili njegovoga dijela, onda je jasno, da je to samo naknadno proširena upotreba riječi za »otac« i »mati«, nastalih u krugu individualne familije. Kasnije je mogla »kriva analogija« istim putem da proširi upotrebu i ostalih oznaka rodbinskih veza. (Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen, Bd I. 139.—141.). Tako se i kod nas, naročito u Slavoniji, upotrebljavaju u proširenom znamenovanju imena: đide (djede), striče, čiko, teto, seko i dr., premda ne imademo klasifikatornog sistema, nego su naprotiv upravo skrupuloznom pedanterijom označene i sve kolateralne veze srodstva.

Ali iz svega toga izlazi i ovaj zaključak: budući da je dječje tepanje korijen za riječi »otac« i »mati« u d a l e k o p r e t e ž n o j v e ć i n i s v i h j e z i k a u o p ć e i zato kulturno-historijskim putem vodi u pradavna vremena čovječanstva; nadalje budući da taj korijen, jer izlazi neposredno iz djeteta, jer je njegovo prvo tepanje, pripada p r v i m a r t i k u l o v a n i m g l a s o v i m a č o v j e k a i zato psihološkim putem vodi u pradavna vremena čovječanstva; napokon budući da su riječi »otac« i »mati«, koje su nastale iz toga korijena, i s t o m n a k n a d n o p r o š i r e n e u k l a s i f i k a t o r n o m z n a m e n o v a n j u — to je onda već o v i m l i n g v i s t i č k i m p u t e m d o k a z a n o, d a i i n d i v i d u a l n a f a m i l i j a, k o j u p r e t p o s t a v l j a k o r i j e n z a r i j e č i »o t a c« i »m a t i«, p r i p a d a p r a d a v n o j p r o š l o s t i č o v j e č a n s t v a, i d a b i j e m o r a l i d r ž a t i s t a r i j o m u r e d b o m o d b i l o k a k v o g a p r o m i s k u i t e t a, k a d b i s e t a j

promiskuitet i dao dokazati klasifikatornim sistemom, što se uostalom ne dade. S tim je zaključkom iz lingvističkih rezultata sasvim suglasan i direktan dokaz iz etnologije o apsolutnom prioritetu individualne familije pod točkom c).

b) Prije nego izvedem taj dokaz, treba da se još osvrnem na Morganovo argumentiranje sa »rudimentarnim ostacima«. To bi bili: prvo, više ili manje slobodni međusobni saobraćaj mladeži prije braka kod mnogih naroda i često opetovana razrješenja braka, što uostalom nije ništa novo niti za modernu Evropu; drugo, kod stanovitih naroda poliandrija uopće i takova poliginija, gdje netko oženi sve sestre svoje žene, zatim veće ili manje seksualne orgije u stanovitim zgodama socijalnoga života i naročito neka vrsta legaliziranog recipročnog preljuba među stanovitim brojem bračnih parova. To su sve gole činjenice.

Ali kako da ih interpretiramo? Morgan i Engels vele, da su to rudimentarni ostaci nekadanjega promiskuiteta, većega ili manjega opsega, iz kojega je individualni brak izrastao. Ali zašto ne bi to bile degeneracione pojave, koje rastaču prvobitni individualni brak? Na to će Morgan i Engels odgovoriti: to su rudimentarni ostaci promiskuiteta zato, jer ih nalazimo u obilnoj mjeri mjeri osobito kod »Australaca« (uistinu samo kod centralnih t. j. Aranda, Dieri, Urabuna i dr., a svakako je skrajniji jugoistok Australije izuzet), zatim kod Polinezijaca i sjeverozapadnih američkih Indijanaca, a ovi narodi pripadaju »srednjem i višem stepenu divljaštva« (vidi uvod), dakle najstarijim kulturama. Ali zašto ti narodi pripadaju »divljaštvu« i po tome najstarijim kulturama? Odgovor: zato, jer imadu svečanosti sa seksualnim orgijama i uredbu legaliziranoga preljuba, dakle jer imadu — jake rudimentarne ostatke promiskuiteta!

Očiti »circulus vitiosus«, garniran još ovom kontradikcijom upravo s evolucionističkoga gledišta: Polinezijci su sa svojom materijalnom i intelektualnom kulturom uistinu na pragu visoke kulture, ili po Morganovoj terminologiji »na stepenu civilizacije«, a oni su također prenosili temeljne elemente visoke mexikanske kulture iz jugoistočne Azije u Sjev. Ameriku, o čemu svjedoče ostaci arhitekture, skulpture i hijeroglifskog pisma na Uskrsnom otočju. Sjeverozapadni Indijanci opet imadu u mnogočemu srodnu kulturu s polinezijskom, uopće su također na pragu visoke kulture, samo bez ratarstva, koje u njihovom kraju naprosto ne može da uspijeva poradi klimatskih prilika. Napokon su centralni Australci doduše na vrlo niskom stupnju materijalne kulture, ali neki njezini elementi odaju genetičku vezu sa višim kulturama Melanezije, pa je vjerojatno, da su centralni Australci u pustinjama svoga kontinenta izgubili prijašnju višu materijalnu

kulturu. Naprotiv je njihov socijalni i mitološki sistem i danas upravo starački kompliciran kao i kod sjeverozapadnih Indijanaca.

A sada konfrontirajmo s ovima narodima one Westermarckove nomadske lovce na najnižem stupnju materijalne kulture, što ih je Engels prešutio, a kod kojih vlada nesamo isključivo individualni brak nego većinom i potpuna monogamija, pa mora da uvidimo svu nemogućnost evolucionističke metode: u prvoj grupi jedan te isti narod treba da bude po materijalnoj i intelektualnoj kulturi »najmladi«, a po moralnoj kulturi »najstariji«, dok je u drugoj grupi opet obratno. I kad je Morgan, koji je sigurno morao poznavati relativno visoku kulturu barem Polinezijaca, ako ne i sjeverozapadnih Indijanaca, ipak ih strpao u »divljaštvo« i poradi toga u »najstarije« kulture, onda su očevidno pri tome odlučivali oni »rudimentarni ostaci« promiskuiteta — dakle evolucionistički apriorizam, i k tome još nelogičan. Po ovim principima i napogled moderne Evrope, koja u stanovitim krugovima obiluje ovakovim »rudimentarnim ostacima«, valjalo bi da zaključimo, da je u Evropi prije par stoljeća vladalo »skupni brak« ili još opsežniji promiskuitet!

Uistinu: da se utvrdi, da li je neka pojava rudimentarni ostatak prijašnjega stanja ili je početak novoga, potrebna je relativna hronologija i poznavanje historijsko-genetičkih kulturnih jedinica, pojedine »historijske cjeline«, jer može da bude, a faktično i imade, paralelnih i medusobno neovisnih kulturnih jedinica, a prema tome također paralelnih i međusobno neovisnih pravaca kulturnoga razvoja,[4] koji se kasnije mogu sastati i medusobno križati — pojava, s kojom evolucionisti uostalom nijesu nikada računali. Ali svi ti preduvjeti za kulturno-historijsku interpretaciju treba da se utvrde izvanjskim, objektivnim kriterijima, i to prije, nego se ustanovljuje razvojni smjer. Inače je »circulus vitiosus« neizbježiv, a mogu da nastanu i kontradikcije, kako to pokazuju evolucionističke procedure u obilnoj mjeri. Zadnja je instancija tiranski apriorizam, koji na Prokrustovoj postelji mrcvari činjenice — materijalistički name i evolucionistički apriori-

[4] Tako prvi matrijarhat nije niti stariji niti mladi od totemističkog patrijarhata, nego je s njime paralelan, jer oba pripadaju dvjema medusobno neovisnima kulturnim jedinicama, ali jedan i drugi su mladi od čistoga patrijarhata male porodice, jer taj prethodi obojici, dok su sa čistim patrijarhatom velike porodice (zadruge) opet paralelni. Ovaj posljednji uopće ne poznaje klasifikatornog sistema, koji je opet veoma razvijen kod prvoga matrijarhata, a još više, čini se, kod drugoga ili matrijarhata velike porodice, koji je mladi od svih triju spomenutih paralelnih sistema. Već je god. 1896. rekao E. Grosse: »Die lebendige Entwicklung ist unendlich... verwickelter als diejenige, welche Morgan konstruiert hat« (Anthropos X./X. 997.).

zam, da je kulturni razvoj tekao svuda jednolično, u svim elementima paralelno i uvijek u ulaznom pravcu: možeš dakle u istu razvojnu liniju nizati pojave iz bilo kojega kraja zemaljske kruglje i onda relativnu starinu odredivati po unutrašnjoj vrijednosti pojedinih pojava t. j. sve, što je surovije i brutalnije, mora da bude i starije.

Upravo to je zasluga nove etnologije, da je ustanovila izvanjske, objektivne kriterije za kulturnohistorijsko istraživanje t. zv. primitivnih naroda, i to po metodičkim principima dokumentarne historije i lingvistike, svojih prirodnih saveznika. O tima sam kriterijima i cijeloj kulturnohistorijskoj metodi već raspravljao u ovom časopisu (Bogosl. Smotra XII. br. 2. str. 198.—206.), a kao konkretan primjer može da posluži prijegled kulturne povijesti Sjev. Amerike (Bogoslovska Smotra, XIII. br. 4. str. 440. ss.). Istraživanje je po ovoj metodi doduše kompliciran i tegotan put, ali i jedini ispravan. A tim je putem već dosada sigurno ustanovljeno, da su upravo mlađe i pače najmlađe one kulture, kojima pripadaju narodi sa prije spomenutima prljavštinama. Osim centralnih Australaca, sjeverozapadnih Indijanaca i Polinezijaca idu ovamo još osobito Athapaska i Neo-Eskimi u Sjev. Americi, zatim t. z. Paleo-Sibirci u sjeveroistočnoj Aziji i stanoviti narodi Prednje Indije i Tibeta, napokon zapadni Sudanci u Africi — sve nosioci višestruke mješavine mlađih kultura, a srodni su kulturno ili povrh toga i jezično s kojim od prvih triju spomenutih naroda i imadu kao i oni slične prljavštine. Ove dakle pripadaju stanovitim, i to mlađim — matrijarhatskim i totemističko-matrijarhatskim — kulturama, i poradi toga već nijesu rudimentarni ostaci starijega stanja, kao što i slične pojave moderne Evrope njoj samoj pripadaju, a nijesu ostatak prijašnjih stoljeća. A da su sve te prljavštine u općenitom razvoju čovječanstva uistinu degeneracione pojave individualnog braka, to očito dokazuju oni narodi, koji su po svim objektivnim kriterijima i kulturnohistorijske etnologije i lingvistike, a u suglasju sa prehistorijskim i antropološkim podacima, utvrđeni kao najstariji, do kojih pozitivna znanost može da dopre, dakle kao nosioci relativne prakulture, a kod njih takovih pojava nema.

c) Ako dakle hoćemo objektivnim putem da ustanovimo, kakav je brak bio u početku, do kojega uopće može da dopre kulturna povijest, onda su mjerodavni jedino ovi nosioci relativne prakulture. Kako sam već dokazao u ovome časopisu (Bogosl. Smotra, XII. 1924. br. 4. str. 459.—468.), to su poglavito Pigmeji i Pigmoidi u Aziji i Africi, Tasmanci i jugoistočni Australci, stanovnici Ognjene zemlje i Džes u Juž. Americi i centralni Kalifornijci u Sjev. Americi. U glavnom su to oni Westermarckovi nomadski lovci na najnižem stupnju materijalne kulture, samo što su danas daleko bolje poznati.

Kakav je dakle kod njih brak? Kod sviju bez izuzetka jest individualan, i to većinom stroga monogamija, dakako obostrana, inače umjerena poliginija. Kod sviju također bez izuzetka vlada patrijarhat. I takova patrijarhatska, individualna i većinom monogamijska mala porodica uopće je temeljna, čestoput i jedina njihova socijalna organizacija, kao što je i kult osobnog Najvišeg Bića kod njih sasvim izrazit i njihov temeljni, čestoput i jedini oblik religije. Sve to sam već dostatno utvrdio na temelju najnovijih i prvorazrednih izvora u svojoj raspravi »Religija prakulture« u ovom časopisu (Bogosl. Smotra, XIII, 1925, br, 1. str. 92.—132 i br 2./3. str, 187.—233.). Ističem ovdje samo dvije općenite okolnosti, koje su veoma značajne za familijarni duh nosioca relativne prakulture: Prvo, kod sviju upravo je napadna velika ljubav i nježnost roditelja prema djeci, i to nesamo matere nego i oca. U takovoj su dakle okolini uistinu mogle nastati riječi »otac« i »mati« iz dječjega tepanja, koje faktično tvori korijen za te riječi u daleko pretežnoj većini svih jezika uopće. Drugo, kod većine poglavitih nosioca relativne — kod Pigmejaca naime Minkopa i Bušmana, kod jugoistočnih Australaca, stanovnika Ognjene zemlje i centralnih Kalifornijaca — postoje t. z. inicijacione ceremonije u doba puberteta, i to ili i za mladiće i za djevojke ili samo za mladiće. A Minkopi, Kurnai u jugoistočnoj Australiji i sva plemena Ognjene zemlje izričito kažu, da inicijacije imadu ovu svrhu: treba iskušati ustrajnost i samozataju mladih ljudi, da se time pruži dokaz, da će moći uzdržati samostalnu obitelj (l. c. str 97. i 131.); treba ih poučiti, da postanu čestiti ljudi i valjani ženidbeni drugovi (ib. 204.). Drugim riječima: inicijacije treba da osiguraju zdravu i jaku individualnu, i to monogamijsku familiju.

Nakon svega dakle moramo zaključiti: faktični historijski razvoj braka i porodice kreće se doduše donekle unutar Morgan-Engelsove ljestvice, ali — obrnutim smjerom. Svakako je sigurno već dokazano, da najstarija kultura, do koje profana pozitivna znanost može da dopre, t. j. relativna prakultura i prema tome najstariji poznati »početak«, imade samo individualni brak, i to većinom monogamiju. Ako je pak iz kasnijega razvoja braka i porodice dozvoljen zaključak o još starijoj fazi kulture t. j. o apsolutnoj prakulturi i o prvom početku uopće, onda taj zaključak može samo da glasi, da je u početku monogamija bila još ekskluzivnija i čvršća.

Međutim u zadnji je čas led probijen i kod marksista, i što je najzanimljivije, povodom već citiranoga djela »Völker und Kulturen«, što su ga napisali Pater W. Sehmidt i njegov učenik Pater W. Koppers, S. V. D. »Der Kampf, Sozialdemokratische Monatsschrift«

(Jahrg. 18., Heft 7., Wien 1925., str. 262. ss.), donosi članak od O. Mänchen-Helfen: Die kulturhistorische Richtung in der Völkerkunde, koji je najbolji odgovor na tvrdnju g. Kus-Nikolajeva, da je već kritika H. Cunow-a »pretjerana«. Evo opširnijeg izvatka iz toga članka:

»Soweit mir bekannt ist, hat nur Heinrich Cunow die Morgan-Engelsschen Forschungen über die Entwicklung der Familie weitergeführt. Aber auch er hat seit 1912. . . . .offenbar nicht weiter gearbeitet, denn die diesen Gegenstand behandelnden Teile seiner Marxschen Geschichtstheorie (1923.) sind nur, zum Teil wörtliche, Wiederholungen seiner früheren Werke. Die marxistische Literatur hat, man kann ihr diesen Vorwurf nicht ersparen, vielfach noch nicht einmal die Kritik Cunows an Morgan zur Kenntnis genommen, die allermeisten Darstellungen der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung bis zum Beginn der geschriebenen Geschichte auch in den neuesten Werken (vgl. z. B. Rosa Luxemburgs Einführung in die Nationalökonomie, Berlin 1925., S. 79. ff.) hätten so auch in den achtziger Jahren geschrieben werden können. Cunows Kritik selbst trifft aber wohl einzelne Aufstellungen Morgans, seine Arbeiten haben aber mit denen Morgans den evolutionistischen Grundgedanken[5] gemeinsam«. Zatim opširno prikazuje novu kulturnohistorijsku metodu i njezine dosadanje rezultate, i to prema spomenutom djelu »Völker und Kulturen«, pa zaključuje: »Wenn nun die kulturhist. Richtung im Recht ist, und es haben sich, vielfach zögernd und das Alte nur ungern aufgebend, nahezu alle deutschen Ethnologen ihr angeschlossen, ebenso die meisten amerikanischen, in Skandinavien E. Nordenskjöld, in England der scharfsinnige u. gelehrte Rivers. . ., dann hat, und das zu zeigen ist der Zweck dieser Zeilen[5], die ethnologische Wirtschafts- u. Gesellschaftsforschung ganz neu anzufangen. Die evolutionistischen Schemata sind unhaltbar geworden[5]. Der Gang der Entwicklung ist jetzt objektiv feststellbar . . .«.

Tolstojeva estika.

Osvrt na predavanje dr. Tome Maretića u Pučkom sveučilištu.

Dr Andrija Živković.

U svojim je predavanjima o Tolstojevoj etici naglasio prof. T. Maretić dvije stvari: 1. da Tolstoj nije originalan u svojim idejama, 2. da se nitko nije poveo za njim ni za njegovog života, ni poslije njegove smrti.

[5] Od mene podvučeno. A. G.

citat uzet je doslovce iz Deimelove »Zitatenapologie«, o kojoj se je uvijek samo pohvalno izražavala i njemačka a i naša domaća kritika, — i to iz njezina 3. izdanja. Kad bi se dakle u tom citatu nalazila i sjena heretične tendencije, to bi već davno bila zapazila i istakla njemačka kritika. Bit će dakle, da g. J. V .naprosto nije shvatio toga citata. U njemu se naime ne tvrdi, da se je kršćanska dogma razvila iz mitologije, nego uprav protivno od toga, t. j. da se je mitologija razvila iz dogme. Pa i ako je ovo mnijenje danas zabačeno, to se ono ipak ne kosi s principima katol. vjere. Ta i mnogi su sv. Oci, dapače i razni katol. učenjaci još u 19. stoljeću držali, da je praobjava sadržavala i dogmu o presv. Trojstvu i da je mnogoboštvo kod pogana nastalo iskrivljivnjem ove fundamentalne dogme objavljene religije. (Cf. Esser-Mausbach: Religion, Christentum, Kirche,[4] str. 515.)

Što se pak tiče mnogih »praznih« citata u našoj zbirci, to upozorujemo gosp. kritičara, da su baš oni citati, koji najprazniji izgledaju, uzeti skoro isključivo iz Deimela, koji ih je opet pokupio — kako se može svatko lako uvjeriti — iz najboljih njemačkih apologetika. Ako su dakle ti citati potpuno bez vrijednosti, kako to misli g. J. V. kako je onda moglo doći do toga, da ih u svojim klasičnim djelima navode jedan Hettinger, Weiss, Schanz i drugi!

Dakako, tu i tamo vrijednost kojega citata ne stoji toliko u samom tekstu, koliko u imenu dotične osobe, koja je tekst napisala. U našem slučaju ne vrijedi potpuno ona latinska »non quis, sed quid«, jer je za našu svrhu važno, ako koji otvoreni protivnik i neprijatelj kršćanstva posvjedoči — makar mršavo i nepotpuno — istinitost kršćanske nauke. — Toliko istini za volju! **Dr P. Č.**

Recenzije.

Latini Joseph: Iuris criminalis philosophici summa lineamenta, Taurini—Romae 1924. ap. M. E. Marietti, str. 1—213, cijena 10.50 lira.

U pogl. 1. prolegomena govori se o prirodi i razložnoj osnovici društvenog (građanskog) kažnjavanja. Pisac ponajprije izlaže i oprovrgava t. zv. pozitivnu školu i neke teorije t. zv. klasične škole (teoriju društvena ugovora, teoriju koristi i mješovitu ili eklektičnu teoriju). Po tom izlaže i utvrđuje t. zv. juridičku teoriju. Prema ovoj razložna je osnovica društvenog (građanskog) kažnjavanja: nužda, da se po građanskoj vlasti obnovi ili uspostavi pravni društveni poredak, koji je bio povrijeđen zloporabom slobodne ljudske volje. Svrha je dosljedno tomu građanskog kažnjavanja: uspostavljanje deliktom narušenog pravnog poretka.

U pogl. 2. prolegomena crta se početak i povjesni razvoj društvenog (građanskog) kažnjavanja.

U pogl. 3. prolegomena daje se definicija, predmet, razdioba, vrela i literatura građanskog kaznenog prava.

Samo djelo ima dva odsjeka: o deliktu i o kazni. Odsjek o deliktu radi u pogl. 1. o pojmu građanskog delikta, kvasidelikta i transgresije; u pogl. 2. o kakvoći građanskog delikta; u pogl. 3. o količini građanskog delikta; u pogl. 4. o građanskom kaznenom zakonu; u pogl. 5. o učincima građanskog delikta.

Odsjek o kazni radi u pogl. 1. o pojmu kazne; u pogl. 2. o vrstama kazne; u pogl. 3. o jednakosti među deliktima i kaznama.

Izlaganje i raspravljanje je jasno, jezgrovito i temeljito. Dobra je i jezična strana.

Pisac (str. 200.) zabacuje infamantne kazne (poenae infamantes) kao neumjesne, jer da krivac svojim deliktom ili gubi na časti kod puka, a onda je presuda suvišna, ili ne gubi, a onda je presuda nemoćna; infamia juris da je dakle neshvatljiva, a infamia facti da ne leži u sučevoj moći. Ovo nije ispravno, jer zakoni uplivaju na čestite građane i oni prilagođuju svoje shvatanje delikta zakonima. Stoga je razloga i novi crkveni Zakonik (kan. 2291, n. 4.) pridržao kaznu »infamiae juris«. Dr. **I. A. Ruspini.**

Felix M. Cappello S. I.: Tractatus canonico - moralis De Censuris, ed. 2. Taurinorum Augustae 1925. ap. M. E. Marietti, str. I—XVI i 1—517.

Ovaj komentar ima 2 dijela: De censuris in genere i De censuris in specie. U drugom dijelu navodi i tumači pisac kod dotične vrsti cenzure sve cenzure latae sententiae Zakonika. Na početku nalazi se kazalo rasporeda (str. VII.—X.) i popis pisaca (str. XI.—XVI.), a na kraju (kao I. dodatak) tumačenje cenzura sadržanih u konst. Pija X. »Vacante Sede Apostolica« (str. 494.—503.), po tom (kao II. dodatak) neki obrasci i svjedodžbe za odrješenje od cenzura (str. 504.—508.) i konačno abecedno kazalo sadržaja (str. 511.-517.)

Tumačenje je temeljito i iscrpivo. Osobita je vrlina, što se auktor strogo drži teksta Zakonika i nedopušta bez nužde dvojbe i u vezi s tim pozivanje na ranije pravo. Komentar ovaj spada svakako među najbolje te vrsti.

Ističemo neke potankosti. Svrha je svake crkvene kazne popravak i odmazda (n. 2). Kardinali ne mogu u svojim crkvama (titulus, diaconia) ustanoviti ili nametnuti cenzure (n. 12). Vjerojatnije je, da ženske nijesu po bož. pravu nesposobne da ustanove ili nametnu cenzure (n. 13). Nedorasli mogu se kazniti cenzurama ferendae sententiae, ali to nije uputno (n. 17). Djeca ispod 7. godine, ma i imala porabu razuma, ne potpadaju cenzurama (n. 17). »Leges, quae publico bono consulunt« jesu oni zakoni, koji većma idu za tim, da odvrate opću štetu, nego li da promiču opće dobro (n. 19). Istočnjaci vezani su cenzurama kan. 2314, 2316, 2318, 2319, 2320, 2332, 2335, 2367 i 2371 (n. 22). Teški strah izuzimlje od cenzura latae sententiae, ma da je čin u sebi zao, ako nije na opću štetu duša i ne sadrži preziranje vjere ili crkv. poglavarstva (n. 61). Laki strah izuzimlje od cenzura latae sententae, kad zakon traži potpunu zlobu (n. 62). Svaka je cenzura ab homine pridržana (n. 68). Deklaratorna sentencija ne čini, da je cenzura ab homine (n. 76). Notornost prekršaja nije (gledom na učinke) izjednačena sa deklaratornom sentencijom (n. 76). Valjano je odrješenje dano krivcu, koji ne će da napusti otpor (contumacia), ako je dano po onomu, koji je cenzuru ustanovio odnosno nametnuo ili po njegovom poglavaru; inače je neva-

tis processus canonizationis G. M. Josaphat« Ae. Pol., daje najprije kratak prikaz, kako je došlo do kanoničkog procesa za beatifikaciju, i kako se taj 1637. god. proveo. Akta ovog procesa čuvala se prije u Rimu; sada se nalaze u nacijonalnom muzeju u Lavovu. Ta akta (*testimonia testium juratiorum*) vjerno su reproducirana iz rukopisa, pa su ujedno najbolja apologija svečeva i obrana od kleveta, kojima protivnici Unije Sveca obasuše.

Dr. Jos. Slipyj raspravlja na koncu (str. 233—252) o bogoslovskoj naobrazbi i književnom radu svečevu. Prikazuje bogoslovsku naobrazbu svečevu, izdana i neizdana djela i pisma i pokazuje, kako je svetac svoje znanje crpio najviše iz crkv. starosl. knjiga, iz domaćih ruskih kronika, jednom riječi iz svoje kuće. U tim domaćim vrelima nalazio je svetac najviše pobuda za Uniju.

Ako i nije preopsežan ovaj rad, ma da samo nekoja pitanja o sv. Josafatu raspravlja, ipak se mora istaknuti, da su pisci svoje teme dobro i svestrano obradili. Non multum sed multa.

Štovateljima sv. Josafata dobro će doći ovaj rad, da sveca svestrano upoznadu i cijeniti mogu.

Dr. **J. Kalaj.**

Записки Чина св. Василія Великого. (Analecta Ordinis S. Basilii Magni). Žovkva, 1924. Poljska Tiskara Oo. Vasilijanaca u Žovkvi Sv. 1. Str. 160.

Povijest je pojedinih crkvenih redova dosta vezana s poviješću naroda, u kojem red djeluje. Tako i jedini gotovo red istočni sv. Vasilija ima svoju povijest vezanu s narodom. Sistematički nije nigdje obrađena povijest tog reda. Hruševski u svojoj »Istoriji Ukrajini-Rusi« (u 7 svezaka, Kijev—Lavov 1905 — 13) spominje tu i tamo taj red, a tako isto i Peleszu »Geschichte der Union«, Wien 1878.

Drugi su radovi porazbacani i dosta oskudni. Prikupljati materijal, biografije, objelodanjivati rukopise, koji se nalaze u manastirskim bibliotekama, te ih i tiskom izdavati, bit će zadaća ovih »Zapisaka«.

I. svezak sadrži: Predgovor, (p. 5—10); Teodorović: Sv. Vasilije Veliki, oris njegove duševnosti (p. 11—37); Dr. Gordinski: Nekoliko duhovnih pjesama iz rukopisne pjesmarice iz početka 19. stoljeća (p. 38—55); Kynah: Veljanina Rutskoga »Pravila za monahe reda sv. V. V. (str. 56—72). Priopćena su po prvi put što se znade jezikom crkveno - slavenskim iz rukopisa pronađena u Potkarpatskoj Rusiji na Černečoj Gori, a pisan je rukopis sredinom 18. stoljeća. Dosad su bila poznata ta pravila samo u poljskom jeziku (tiskana 1771. u Vilni). Crkveno-slavenski jezik tih pravila ima mnogo primjese maloruskog potkarpatskog dijalekta.

Slijedi još nekoliko akata, koji se tiču rekognosciranja moći sv. Josafata, opis Sinopsisa pidhirskog, životopisi nekih Vasilijanaca, Miscellanea i bibliografija.

Iznositi na svijetlo starinu iz zaboravi svakako će doprinesti boljem poimanju redovništva i njihova kulturna rada, stoga je vrlo dobro, da se počelo brisati prašinu sa starih rukopisa i izdavati ih tiskom. Jedino bih savjetovao trudbenicima oko ovih zapisaka, da ne zaborave na svoje bivše manastire u današnjoj Poljskoj i Rusiji, jer će u onim stranama vrlo vrijednih starina naći.

Dr. **J. Kalaj.**

KAZALO:

I. RASPRAVE.

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI.

III. BILJEŠKE.

IV. RECENZIJE.

